

العبد الفقير عبد الرحيم حبشی زاده

دار السعاده اغاسی [illegible]

حاشية على البيضاوي لمنلا خسرو

نسخ ٢٧

آيا صوفيه

[illegible] العبد الفقير [illegible]

٧٠٠٦

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان
السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا
لمن طالع وتأمل اكرمه الله تعالى بالرحمة والحسنى
حرره الفقير أحمد شيخ زاده المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين
غفر لهما

الحمد لله الذي خلق النسم • ورزق القسم • وبين الحجة • وعين المحجة •
سببي الفوز والنجاة • والحيوة السرمدية بعد الممات • بانزال كتب هي
مصابيح الدجى للحجى • وارسال رسل هم مفاتيح الهدى للنهى • والصلوة
والسلام على افضل هداة البشر • واكمل الحماة عن الشر • محمد خاتم الانبياء
والرسل • ومرشد الانام الى اقوم السبل • وعلى آله واصحابه • واعوانه و
احبابه • السالكين مسلكه القويم • والهادين الى الصراط المستقيم • ما ناح
الورق على ورق الاشجار • ولاح البرق في الودق وفاح في النجد العرار •
اما بعد فان من القضايا المقررة عند ارباب الالباب • والمقدمات المحررة
لديهم بلا ارتياب • ان علم التفسير علم لا يكتنه كنه فوايده • ولا يتناهى وصف
عوايده • وكيف لا وموضوعه خير الكلام كلام الله ذي المنن • صفي القلوب
عن الاوساخ والدرن • فلمن استطاع اليه سبيلا • ولمن استفاد اليه دليلا •
ان يدخلوا عليه من كل باب • ويرفعوا عن وجوه خرايده النقاب • ولذا رأيت
فحول العلماء يدخلون فيه افواجا • ويقتبسون من نور جذوة ناريل يوقدن
سراجا وهاجا • ومن احذق من شمر عن ساق الجد في استطلاع اصناف اسراره
وغاص في قاموسه لاستخراج لاليه من اصداف بحاره • المولى الذي عرج معارج
العلوم النظرية • ودرج مدارج الاحكام العملية • فجمع بين العلوم واحوالها
وبلغ في ذلك اقصى مراتب الكمال • الامام الهمام • والسميدع القمقام •
صيت كماله بين الداني والقاصي • القاضي في فضله بين حكم العقل المطيع
والوهم العاصي • قطب فلك العلوم والمحيط لبحور المعارف والحاوي •
ناصر الحق والملة والدين • عبد الله ابن امام الدين عمر الفارسي البيضاوي •
قد ايد الله يده البيضاء في تسويد وجود بحر البيان • وتبييض غرر الدرر
واللآلي من اعجاز نظم القرآن • فانه شكر الله تعالى سعيه الجميل • في تفسيره المسمى
بانوار التنزيل واسرار التاويل • قد جمع باللفظ الوجيز • والنظم العزيز • معاني

كثيرة الفوايد • غزيرة العوايد • وبلغ المدى الاسمى • في تانق شقايق حقايق
القرآن • ووصل المدى الاسنى • في تعمق رقايق لطايف دقايق الفرقان •
حتى ادرك في سماء البلاغة اقمارها وشموسها • وذلل في مضمار البراعة
جموحها وشموسها • فنظم جواهر الحقايق في سلك الانتظام • مراعيا
في ذلك كمال الارتباط والالتيام • ولذا فارت من سحب فوايده على جرز
القلوب الديم والامطار • واستفادت من شهب عوايده في ظلم الجهالة
الافاق والاقطار • وجرى من ساير التفاسير مجرى العذب الفرات بل عين
الحيوة من البحر الاجاج • او زواهر الجواهر وفرايد اللآلي من دقاق الحصا
والزجاج • حتى ان من نظر فيه وفي الكشاف المسلم فضله بين فحول العلماء
الاشراف • وتامل في كلاميهما بالامعان • وحصل في مراميهما الايقان و
الاتقان • وقف فيه على لطايف من المعارف والنكات • عري الكشاف عنها
وهي من المهمات • وعثر في الكشاف على ثلم هو عنها خال • وتيقن انه بالنسبة
اليه كالعقد المنفصم المتناثر اللآلي • فذلك الكتاب جنة تجري من تحتها انهار
المعاني • ويستريح بظلال حقايقه سفر منازل التحقيق كاشجار المغاني • فيه
عين الحكمة التي من اوتيها فقد اوتي خيرا كثيرا • عينا يشرب بها عباد الله
يفجرونها تفجيرا • وقد استهتر به الفضلاء من الحذاق • واضحت هممهم
نحو حله ممتدة الاعناق • وابصارهم ساهرة الاحداق • وقلوبهم ممتلية
من الاشواق • فلم ينالوا على مشارعه دليلا • ولم يهتدوا الى موارده سبيلا •
بل قنعوا في حل غوامضه لكنه بالحواشي والاطراف • واقتصروا في استخراج فرايد
فوايده بالخرز والاصداف • اعظم مفزعهم الكشاف وشروحه • لانه اذا نظر
بالانصاف لب الكشاف وروحه • ولا تغني ولا تكفي • ومن الظماء والكبار لا تسقي
ولا تشفي • لان فيه فوايد اخر من مواضع سواها • ومن نتايج خاطره الفاتر
الذي في احسن التقويم سواها • فلا بد لها من تتبع مظان المآخذ • التي اذا
وجدت تعض عليها بالنواجذ • مع ثاقب وطبع وقاد • لحل العقد مانوس
ولفتح الغلق معتاد • ثم اني بعد ان لم اكن في هذا الصدد • ولم ادخل مع
القادرين عليه في العدد • لكن لما بذلت الوسع في اقتناص ما منه الاستمداد •
في فتح مغلقاته وحل معضلاته والاستعداد • وخدمته خدمة مجاور

فی الباب لاستئناس المخدرات من وراء الحجاب مهاجرا هجوع اللیل طویلا
من المدد وتارکا معاش النهار فی طلب المدد من الله تعالی علی بالسواد
مع ضراید استاره ووفقنی بلطفه للاقتدار علی کشف استاره فدخلت
فی جنات عدن مفتحة لی الابواب وشاهدت وجوه خیرات حسان
اعدت لاولی الالباب وصرت ابا عذر عذاراها العوانس الی الان
حیث لم یطمثهن قبلی انس ولا جان وحظیت فیها بما تشتهی الانفس
وتلذ الاعین بلا قصور فقلت الحمد لله اذهب عنا الحزن ان ربنا
لغفور شکور فصرت اقطف من شجرة مبارکة باسقة الاغصان و
دوحة میمونة راشقة الافنان واجتنی منها غرایب رغایب العلوم
واجتنی فیها اطایب عجایب المسموع والمفهوم فعلقت علیه اغلاق
مضنات یستشرف فیها الناظر وهی علی القنات لایقتنصها الا اولو
اسهام صایبة من افکار ثاقبة وانظار الی تلقاء المآرب ذاهبة
غیر ناکبة واذا جازوا ما اوردته فی توضیح الکلام وفازوا بما اثبته
اوردته فی تصحیح المرام وصاروا للتحقیقات الفایقة الباهرة والتدقیقات
الرایقة الزاهرة من المشاهدین قالوا بلسان الاعتراف امنا بما
اید للحق فاکتبنا مع الشاهدین وان وقعت فیه هفوة بل
هفوات او صدرت فیه عنی کبوة بل کبوات فعلی الاخوان اولی الصلاح
ان یغیروها بید الاصلاح او یغمضوا عنها ویصفحوا صفحا جمیلا لینالوا
بذلك عند الغفور اجرا جزیلا فان من تفرد فی سلوك السبیل لا
یأمن ان ینال له امر وبیل ومن توحد فی الذهاب الی الشعاب لا یبعد
ان یلقاه الامور الصعاب وها انا اشرع فی حل الکتاب مستعینا
بالملك الوهاب والیه اتضرع ان یعصم اقدامنا عن الزلل وافهامنا
عن الزیغ والخطل انه قریب مجیب علیه توکلت والیه انیب اعلم انه
اتفق آراء اولی الالباب من المسلمین وسایر اهل الکتاب ان الحکمة
فی انزال الکتب وارسال الرسل وبعث الانبیاء وتبیین السبل
انما هی تکمیل النفوس البشریة وارشادها الی طریق به یحصل تکمیلها
واسعادها وقد تقرر ان کمالها انما هو بحسب قوتها النظریة

والعملیة

والعملیة وکمالها باعتبار الاولی معرفة الحقایق کما هی وباعتبار
الثانی القیام بالامور علی ما ینبغی وبالجملة العلم بالمبداء والمعاد
وما بینهما والعمل بالملایم نظام المعاش ونجاة المعاد ومقتضاهما
تحصیلا لسعادة الدارین واحراز الفضیلة الکونین اللتین
اقصاهما الفوز برضا الرحمن والتشرف بمشاهدة جمال ملك المنان
ولا شك ان العقل لو خلی ونفسه لایقدر علی تحصیل هذه المطالب السمیة
ونیل التسمیل الی هذه المآرب السنیة بل لابد من مرشد وهاد بحیث
یکون مضطرا فی اطاعة له وانقیاد وهو الشرع المنجی لمن یتوسل به عن
سفلی درکات الجحیم والموصل لمن یلتجی الیه الی علیا درجات النعیم
والشرع انما یثبت عند المکلف ولدیه بدلالة المعجزة علی صدق من
انتهی الیه وقد جرت العادة الالهیة فی الامم السالفة ان یثبت التشریع
بالمعجزات ثم بین الاحکام بانزال الکتب والالهامات ولم یحصل النبی قط
معجزة تدل علی الاحکام وتشفی النفوس عن الاسقام وتنجز العقول عن
عقال الشکوك والاوهام الا لنبینا علیه افضل الصلوات واکمل السلام
فان القرآن مع کونه اظهر المعجزات وانور البینات بین الاحکام العلمیة
والحکم العملیة وعین محاسن الشیم والاعمال واورد دقایق العبر و
الامثال واظهر علی منصة النصوص من وراء الاستار وعرایس الاسرار
وجلی فی مجالی قلوب اخیار الاخیار ما ینتفع به ما دار الفلك الدوار
فسبحان من انزل من سماء الهدایة ماء العلوم فسالت اودیة بقدر
الاذهان والفهوم والمصنف روح الله تعالی روحه واعلی فی غرف
الجنان فتوحه قد اشار غرة کتابه الشریف واومأ فی طرة خطابه
المنیف الی افادة القرآن المجید والفرقان الحمید جمیع ما ذکرنا من
المقاصد الجلیلة مع ما زاد علیها من فراید الفواید الجمیلة رعایة
براعة الاستهلال التی من محسنات الشروع فی المقال وحثا
للطالبین بتقدیم بیان فواید المشروع فیه والدین الی ما به ینال
المقصد الاقصی والمعول فان اردت الوقوف علی ما ذکرنا والتنبیه
لما نبهناك علیه وذکرنا فاسمع النظر قاصدا ان لایفوتك شئ مما یتلی

عليك واحسن التأمل جاهلا ان لا تغفل مما سيلقى اليك فاقول
وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق انما ذكرنا من تكميل الانسان
لما لم يحصل بالنظر الينا الا بتنزيل القرآن وكان فيه جهة التكميل والاعجاز
وكان المقصود الاصلي هو الاول لكنه كان موقوفا على الثاني ذكر الاول
اولا اجمالا وثانيا تفصيلا ووسطه بينهما الثاني حيث علق الحمد
اولا على التنزيل للانذار المستتبع للتكميل ثم على التحدي ثم على التبيين
مع ما يتعلق به فقال بعد الاستعانة بالله تعالى او التيمن الحمد لله الذي
نزل الفرقان على عبده ليكون الى اخره حاصرا جنس الحمد او جميع افراده
فيه تعالى وتقدس حقيقة كما هو مذهبه لا ادعاء كما هو مذهب صاحب الكشاف
اعلم ان التنزيل تحريك من الاعلى الى الاسفل على سبيل التدريج والحركة لا
تقع وصفا بالذات الا للمتحيز بالذات من الجواهر الافراد وما يتركب منها و
الاعراض سواء كانت قارة او سيالة انما توصف بها بتبعية محلها
كالتحيز لكنها لا تقتضي التجوز مطلقا اذ لا استحالة في حركة العرض بتبعية
حركة محلها لا سيما في العرف الخالص عن اوهام الفلاسفة ثم ان القرآن
المركب من الالفاظ والحروف كلام الله تعالى تلقفه جبرائيل عليه السلام
فنزله على رسول الله عليه السلام فاذا اعتبر نسبته الى الله تعالى لا يتصور
فيه النزول لا بالذات ولا بالواسطة واذا اعتبر نسبته الى جبرائيل الذي
حمله وقيل نزل الله القرآن مثلا فان اريد بتنزيل القرآن تحريكه بواسطة
تحريك جبرائيل من حيث انه محله وهو قايم به بالفعل لم يحتج الى التجوز بل
غاية الامر ان يصار الى الحذف ويجعل التقدير نزل الفرقان بتنزيل محله
والا احتيج الى التجوز اما في النسبة بان يجعل تنزيل جبرائيل من حيث كونه محلا له
في الجملة ولو عند الاداء الى المنزل عليه تنزيلا له مجازا كما يوصف الكتاب
بوصف صاحبه واما في المفرد بان يكون التنزيل مجازا عن الايجاد في قلب
الرسول عليه السلام دون الايجاد في اللوح المحفوظ لانه يلايم معنى الانزال
لا التنزيل لا سيما اذا قيد بكونه على الرسول والقرآن مجازا عما يحله وكل
من هذه الثلثة محتمل ههنا وتعين الاول في عبارة الكشاف لكونه الملايم
لغرضه الذي هو اثبات الحدوث للقرآن واثر التنزيل الدال على النزول تدريجا

بحسب

بحسب الوقايع كما ترى عليه اهل الخطابة والشعر لانه اوفق بمقام الاعجاز
كما قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا فانه لما اراهم كان المناسب
تحديهم على هذا الوجه ازاحة للشبهة والزاما للحجة ولانه ادخل في
كونه نعمة علينا اذ لا يظهر لنا فايدة في نزوله جملة الى سماء الدنيا والاول
انسب للسياق والثاني للسباق والفرقان على ما في بعض النسخ والمذكور
في الفرقان لغة مصدر فرق بين الشيئين اذا فصل بينهما سمي به الفرقان
لفصله بين الحق والباطل بتقريره او المحق والمبطل باعجازه او لكونه
مفصولا بعضه عن بعض في الانزال فتناسب الدال على التدريج فان الاعلام
قد يلاحظ فيها المعاني الاصلية والقرآن على ما في بعضها لغة الجمع يقال
قرأت الشيء قرآنا بمعنى جمعته والقراءة يقال قرأت الكتاب قراءة وقرآنا
بمعنى تلوته ثم نقل الى هذا المجموع المتلو واريد الكل وهو المناسب لغرض
المفسر وقد يراد القدر المشترك بينه وبين بعض اجزائه الذي له نوع اختصاص
به وهو المناسب لغرض الاصولي وقد يطلق على الكلام الازلي القايم بذاته
تعالى المنافي للسكوت والآفة وهو المناسب لغرض الكلامي ثم قيل كيفية
نزوله انه انزل جملة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا وامر السفرة الكرام
بانتساخه ثم نزل الى الارض بحسب المصالح وقيل ان جبرائيل اخذه وهو
في مقامه عند سدرة المنتهى من حضرة الجبار ابان سمعه بلا صوت ولا حروف
او بصوت من جميع الجهات على خلاف المعتادة او من جهته ولكن بصوت غير
مكتسب العباد على ما هو شان سماعنا ثم القاه الى النبي عليه السلام
وقيل اظهر في اللوح نقش هذا النظم فتلقفه جبرئيل منه وخلق الله تعالى
فيه علما ضروريا بانه هو العبارة المؤدية للمعنى القديم ثم نزله الى النبي
عليه السلام منجما موزعا على حسب المصالح وكفاء الحوادث بامر الله تعالى
وخلق فيه ذلك العلم فالقاه اليه عليهما الصلوة والسلام ثم قيل
في ابتداء الوحي انه كان ينقل ملك اخر عن الله تعالى انه امر جبرئيل بان ياتي
بالوحي وقيل كان يخلق الله تعالى لجبرئيل علما ضروريا بان الله تعالى طلب منه
ان ياتي الرسول بالوحي وانما اختار العبد الماخوذ من التعبد وهو
التذلل على النبي والرسول عليه السلام اشارة الى ان طريق حصول الكمال

تحقير النفس والاذلال نقيصة من تواضع رفع الله تعالى كما يشعر به
قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ولانه اولى الاسماء واحسنها
كما ورد فى الحديث وقال الشاعر لا تدعنى الا بيا عبدها فانه
اصدق اسمائى ولان فيها ايماء الى ان مرتبة النبوة وهبية لا
كسبية ولان فيه معنى نزل الاكمل على الاكمل فان القرآن لكونه معجزا
باقيا وجامعا بين الحكمة النظرية والعملية اكمل من سائر الكتب
السماوية والعبودية فى الرسول عليه السلام لكونها انصرافا من
الخلق الى الحق اكمل من الرسالة لكونها بالعكس ولان العبد يتكفل
لاصطلاح شان الامة وكم بينهما وانما اضافه اليه تعالى تشريفا للمضاف
اى تشريف وتنبيها على ان منشا هذا اللطف الخاص انما هو كمال
الاختصاص ليكون اى العبد لقوله تعالى قم فانذر وقوله تعالى وانه
لتنزيل من رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين
فارجاع الضمير الى القرآن لقوله تعالى بشيرا ونذيرا وقوله تعالى ان هذا القرآن
يهدى للتى هى اقوم او الى الله تعالى لقوله تعالى ويحذركم الله نفسه واتقوا
الله حق تقاته ضعيف للعالمين اى الثقلين ففيه اشارة الى ما اتفقوا
عليه ان الجن ايضا مكلفون بالشرايع وان الكافر منهم يعذب بجهنم
لقوله تعالى لأملئن جهنم من الجنة والناس اجمعين وان اختلف فى دخول
المؤمنين منهم الجنة قال به ابو يوسف ومحمد رح فقيل ليس ثمة لهم اكل
ولا شرب بل غذاهم شم كما فى الدنيا وقيل يأكلون ويشربون كالانس
وقال بعضهم لا يدخلونها ولا ثواب لهم الا النجاة من العقاب ثم يقال لهم
كونوا ترابا كالبهايم ونسبه الامام الرازى الى الامام ابى حنيفة رضى الله عنه
لكن قال الفاضل الارموى انه توقف فى كيفية ثوابهم قولا بان الله تعالى
لم يبين فى القرآن ثوابهم ونحن نعلم يقينا ان الله لا يضيع ايمانهم فيعطيهم
ماشاء نذيرا اى منذرا مخوفا وانما اقتصر عليه مع كونه مبشرا ايضا
لان الاول لما نبع ينابيع الرسالة وطلع تباشير النبوة انما هو على
العطاش فى هواجر الضلالة والحيارى فى دياجير الجهالة ولذا اكتفى
به فى ابتداء الامر حيث قيل يا ايها المدثر قم فانذر ولانه يعم الكل مع

تضمنه تبشير من يليق به وان اختلف الحال باختلاف المحل فان بعضا
ينذر بنار الجحيم فى سفلى الدركات وبعضا ينذر بما فى النعيم من انحطاط
الدرجات واخر بجمر البعد ولظى الحجاب عن مطالعة جمال الملك الوهاب
فان التجنب عن الطرفين الافراط والتفريط والاستقامة على حاق الوسط
قولا وفعلا دون خرط القتاد ولذا قال عليه السلام شيبتنى سورة
هود لان فيها قوله فاستقم كما امرت وقال عليه السلام استقيموا
ولن تحصوا اى لن تقدروا على حق الاستقامة ثم لما ذكر اجمالا كمال
القرآن بالنظر الى الغير وهو المكملية اراد ان يذكر ما يفيد كماله فى
نفسه ويتوقف عليه مكمليته وهو الاعجاز الدال على كونه من عند الله
تعالى وصدق مبلغه فى جميع ما جاء به من الانذار وغيره توفيقا للسابق
وتحقيقا للاحق فقال فتحدى الله باقصر سورة من سوره اى طلب المعارضة
والاتيان بمثل اقصرها فى الاشتمال على كمال الفصاحة والبلاغة من
الحداء يتعارض فيه الحاديان واخذ الاقصرية من تنكير سورة فى
قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فعطف تحدى على نزول واخذ الاقصرية
من هذه الاية يقتضيان رجوع ضميره الى الله تعالى ويجوز ان يرجع الى
العبد باعتبار اضافته الى ضميره تعالى ويوخذ الاقصرية من قوله
ام يقولون افتراه قل فأتوا بسورة من مثله فان قيل ان اريد بالقرآن
المجموع لم يستقم الفاء فى قوله فتحدى لان التحدى لم يكن بعد نزول
المجموع وان اريد به القدر المشترك لم يستقم الضمير فى قوله من سوره
لان السور للمجموع قطعا قلنا نختار الاول ونحمل التنزيل على ارادته
كما اريد بالقيام فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ارادته او الثانى
ونحمل الكلام على الاستخدام حيث اريد بالظاهر معنى وبالضمير معنى
اخر فقد بز مصاقع الخطباء المصاقع جمع مصقع يقال خطيب مصقع
اى بليغ مجهر بخطبته من صقع الديك اذا صاح من العرب العرباء اى
الخلص منهم من قبيل ليل اليل وظل ظليل فانهم اذا ارادوا المبالغة
فى شئ يأخذون من لفظه صفة ويؤكدونه بها فلم يجد به قديرا يعنى
لم يوجد فى مقام التحدى او على اتيان مثله قادر فضلا عن معارض

بالفعل فان عدم وجدان من هو عالم الغيب والشهادة شيئا دليل
قاطع على عدم وجوده اولم يجد عبده وقديرلا يدل على المبالغة
حتى يكون نفيه نفيا للكمال فلا ينافى ثبوت اصل القدرة لانها
من النقل الى فعل بالضم وهو ههنا مفقود ولو سلم انها من صيغة
النفس فلاخير اذ الاتى بالكمال فى البلاغة لابد ان يكون كامل القدرة
ثم لما بين عدم قدرتهم فى نفس الامر اراد ان يبين ظهور عدمها
بعد التصدى فقال افحم اى اسكت الله تعالى بكمال بلاغة القرآن
كما هو المختار لا الصرفة المتوهمة من اسناد الافهام اليه تعالى وانما
اسنده لوجوب كون الاعجاز فعله تعالى لانه تصديق فعلى قايم مقام
التصديق القولى كما ثبت فى موضعه ويجوز ان يكون الفاعل العبد او
القرآن مجازا وترك العاطف على ما فى اكثر النسخ لانه استينافى جواب
عما يقال من اين علم عدم قدرتهم فكانه قال لانه اعجز الكمل فلزم عجز
الكل بالضرورة اولانه بيان وتاكيد لما سبق وفى بعضها بالواو عطفا
على تحدى اولم يجد ووجهه ان المسند اليه فى الجملتين واحد على التوجيهين
ومتناسبان على الثالث والمسندين متناسبان مطلقا من فصحاء
عدنان وبلغاء قحطان منهم الوليد حيث قال لقومه والله سمعت
من محمد انفا كلاما ما هو من جنس كلام الانس ولا من كلام الجن ان له
لحلاوة وان عليه لطلاوة وان اعلاه لمثمر وان اسفله لمغدق
يعلو محمد ولا يعلى فقالت قريش صبا الى الاسلام والله الوليد عدنان
جد اعلى للنبى عليه السلام وكان اذا انتسب لم يتجاوزه ثم يقول
كذب النسابون قال الله تعالى وقرونا بين ذلك كثيرا وقحطان ابو اليمن
والمراد بهما قبايل العرب المشهورون بالبلاغة حتى حسبوا انهم سحروا
تسحيرا ولم يهتدوا الى التفرقة بين السحر والمعجزة حيث قالوا تارة
ان هذا الا سحر يؤثر واخرى سحر مستمر ثم لما فرغ عن تحقيق اعجازه
اراد ان يرجع الى ما كان فيه ويذكر كيفية تكميله فقال ثم تبين مشيرا
بثم الى جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وان لم يجز تاخيره عن وقت
الحاجة قال تعالى ثم ان علينا بيانه للناس اى لاجلهم عموما لا ان البيان

حصل لهم اجمعين للقطع بانتفائه ولا يدل عليه قوله الاتى ليدبروا
اياته لان الفايدة لا يجب ترتبها ولو سلم فتدبر الكل يجوز ان يحصل
باعلام البعض الذى حصل له البيان فتدبر ما نزل اليهم فى القرآن بتوسط
تنزيله الى الرسول عليه السلام وفيه اشارة الى ان المقصود الاصلى
من التنزيل تكميل الانس واما تكميل الجن فبالتبع حسبما اى قدر ما
متعلق ببين او نزل يقال ليكن عملك بحسب ذلك اى بقدره وقد يسكن
السين فى الضرورة عن اى ظهر يقال عن لى كذا يعن بضم العين وكسرها
اى سنح ولاح من مصالحهم بيان لما واراد به ما امروا به ونهوا عنه
او ما تشابه عليهم والتبيين اعم من ان ينص بالمقصود او يرشد بما يدل
عليه كالقياس ودليل العقل وفيه اشارة الى ما اتفقوا عليه انه
تعالى يراعى مصالح العباد لكنه عندنا بطريق الفضل وعند المعتزلة
بطريق الوجوب ليدبروا اياته متعلق ببين او نزل وتدبر الايات التفكر
فيها بحيث يفضى الى معرفة ما يدبر ظاهرها من التاويلات الصحيحة والمعانى
اللطيفة وليتذكر التذكر اما بمعنى الاتعاظ او استحضار ما هو
كالمركوز فى العقل لفرط التمكين من المعرفة بما نصب من الدلايل اولو
الالباب ذو العقول الخالية عن الركون الى زخرفات الدنيا والخالية
بعد ذا النجاة واهب الخلاص فى العقبى ولذا خصهم بالتذكر من بين من
عمهم التدبر واعاد اللام تنبيها على استقلال التذكر فيما اريد بالتبيين
تذكيرا مصدر من غير فعله كقوله تعالى وتبتل اليه تبتيلا او الحال بمعنى
مذكرين فان العالم كما يجب عليه العمل بموجب علمه يجب عليه ايضا
اعلام غيره قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى
الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا ثم ان هذا البيان لما كان امرا
يهتم بشانه ويعتنى ببيانه اجمله اولا ثم فصله كما فى قوله تعالى ونادى
نوح ربه فقال فقال فكشف قناع الانغلاق عن ايات القناع ما تستر
به المراة راسها وهو اوسع من المقنعة والانغلاق انسداد الباب
واضافة القناع اليه من اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء
فقد شبه الايات تارة بمخزونات النفايس واخرى بمحجبات العرايس

على طريق المكنية واثبت في الاولى الانفلاق وفي الثانية القناع
على طريق التخييل ففيه استعارتان مكنيتان وتخييليتان محكمات
احكمت عبارتها وحفظت من الاحتمال لاتضاح معناها بان
يظهر عند العقل ان المعنى هذا لا غير هن ام الكتاب اى اصله يرد
اليها غيرها واخر متشابهات اى محتملات لا يتضح المراد بها لاجمال
او مخالفة ظاهر ونحو ذلك مثلا قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء
محكم وقوله تعالى امرنا مترفيها ففسقوا متشابه فاول بامرنا مترفيها
اى متنعميها بالطاعة فخالفوا الامر وفسقوا وهذا المحكم والمتشابه
غير ما اصطلح عليه الحنفية لان الاول ههنا متناول للظاهر والنص
والمفسر والثاني للخفي والمشكل والمجمل فان قيل المتشابه بهذا المعنى
يعلم بالفحص والنظر وبيان الحديث ولا يتوقف على كشفه تعالى قلنا
الكل راجع الى كشفه تعالى اما الاول فلان الاهتداء الى وجوه التاويل
وطريق الاستدلال ليس الا من الملك المتعال واما الثاني فلقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى فان قيل قوله هن رموز الخطاب يدل على كون المراد
بالمتشابهات ما اصطلح عليه الحنفية قلنا اطلاق الرمز باعتبار
عدم التصريح بالمراد فانه الاشارة بالشفتين او الحاجب واريد به
ههنا ما رمز به مطلقا ولذا جمع والخطاب توجيه الكلام نحو الغير
واريد به ههنا الكلام الموجه للافهام واضافتها اليه من اضافة الجزء
الى الكل او الجزئي الى الكلي لا من اضافة الصفة الى موصوفها لعدم
ضرورة تدعو اليه فان قيل اذا اتضح معاني المحكمات ولم يبق فيها
احتمال لم يوجد فيها انفلاق فكيف يستقيم قوله فكشف قناع الانفلاق
عن ايات محكمات قلنا الاحتمال المنفي هناك الاحتمال الناشي عن الدليل
فلا ينافي ثبوت مطلق الاحتمال ولو سلم ان المنفي هو المطلق فالمراد
بالكشف المتعلق بها ابرازها مكشوفة كما يقال ضيق فم الركية اى
اجعلها ضيقا من اول الامر ذكره في الكشاف والمفتاح فان قيل
المراد بالكشف المتعلق بالمتشابهات معناه الظاهر بلا مرية فكيف يصح
ان يراد بلفظ واحد معنيان اذ لا عموم للمشترك قلنا له عموم عند

الشافعية

الشافعية والمصنف منهم ولو سلم فاللفظ مكرر حكما باعتبار العطف
فعلى ما ذكرنا جاز ان يتعلق قوله تاويلا وتفسيرا بالمتشابهات فقط
وان يتعلق بها وبالمحكمات ايضا وهما تميزان عن النسبة بمعنى الفاعل
اذ الكاشف تاويله وتفسيره والتاويل من الاول وهو الرجوع و
الانصراف فهو صرف اللفظ الى محتمله فاذا وقع في القران او الحديث
فان وافق الكتاب او السنة او القواعد المقررة فصحيح والا ففاسد
والتفسير من سفرة المراة عن وجهها اذ كشفت النقاب واسفر الصبح
اذا اضاء اضاءة لا شبهة فيكون مقلوبا من التسفير قال الامام فخر
الاسلام وهذا معنى قول النبي عليه السلام من فسر القران برايه فليتبوأ
مقعده من النار اى قضى بتاويله واجتهاده على انه مراد الله تعالى
لانه نصب نفسه صاحب وحي وقال الراغب الفسر والسفر لغة
يتقاربان معنى كتقارب لفظيهما لكن جعل الفسر لاظهار المعنى المعقول
والسفر لابراز الاعيان للابصار وفي الكواشي التاويل ما يتعلق
بالدراية والتفسير بالرواية وقال علم الهدى انكر بعض السلف صحة
ذلك الخبر لما وجدوه خارجا عما عليه عمل الامة وخاصة في الاية
التي تضمنت الاحكام التي بالناس الى معرفة ما فيها حاجة مما استنبط
منها الفقهاء من معاني فرعوا الفروع وفي ذلك تفسير بالراي هو
ان يحمل المراد على ما يراه بعقله بالتامل فيه دون ان يتفحص عن ذلك
بالعرض على ما ظهر تاويله بالمرفوع وبالمتواتر من الاحكام التي كادت
تظهر ظهور ما يوصف رادها بالمكابرة فاما من عرض ذلك فهو غير
مفسر بالراي ولكنه مفسر بالدليل الذي قد اذن له الحكم بمثله في
عامة امور الدين وذلك تفسير بالعلم وقال قوم من ذم به فرقتان
فرقة من المجتهدين شهدوا على الله تعالى بما يرون انه كذلك ثم ربما
يبدو لهم في ذلك فيشهدون به على الله تعالى يعني بها المصوبة
من المعتزلة فاما من يعمل على ما يستقر عنده من غير الشهادة به على
الله تعالى ولكن يعمل على ما بلغه جهده وادرك منتهى طوقه على ما جاء
من القول بانه ان كان خطاء فمني وان كان صوابا فمن الله تعالى فلا

فلا بأس به اذ قد جاءت الاثار وعملت به الامة وفرقة جعلوا الرأى
عيار الماجاء به القرآن يبنى عليه امره لا ان يتهم رأيه لدى القرآن
ويتبعه المفهوم منه المتوارث فيه كصنيع كثير من المتكلمة فاما من
اتبع رأيه دلالات القرآن وعرف بذلك مالم يجئ فيه البيان فيرجوا
ان يكون غير داخل فى ذلك الخبر وقال قوم ذلك فى المتشابه الذى ليس
للناس الى معرفة ما فيه حاجة فيكون بتفسيره خارجا مخرج الغلو
فيه واما فيما لابد للناس من معرفة ذلك والعمل به فيجب النظر فيه
بما يبلغه به العقل وبالعرض على ما فيه الايضاح ثم لما كانت الالفاظ
دالة على الصور الذهنية وهى على الموجودات الخارجية عطف
على كشف القناع المفيد للاولى ما يفيد الثانية فقال وابرز غوامض
الحقايق ولطايف الدقايق وترك الفاء المفيد للترتيب وان كان
مقتضى الظاهر ذلك قصدا الى جعل مجموع الكشف والابراز تفصيلا
للتبيين واراد بابراز الاولى حل مشكلات عالم الشهادة وبابراز
الثانية حل مشكلات عالم الغيب واراد بالاولى حل مشكلات تتعلق
بنفس العوالم وبالثانى حل مشكلات تتعلق باحوالها وصفاتها و
رفع شبه تنشأ من معارضة الوهم العقل فظهر ان الاضافتين
بمعنى اللام كما هو الحقيقة لا من اضافة الصفة الى موصوفها لعدم
ضرورة تدعوا اليه ثم علل الكشف والابراز بقوله ليتجلى لهم اى الناس
عامة فان المقصود بالكشف والابراز غايته انه لم يترتب لتقصير من
بعضهم وترتبه غير لازم بدليل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون فلا وجه للتخصيص باولى الالباب منهم خفايا الملك و
الملكوت وخبايا قدس الجبروت الملكوت من الملك كالرهبوت
من الرهبة والتاء للمبالغة فهو اعظم من الملك والخبايا جمع خبية
بمعنى مخفية والقدس بسكون الدال وضمها الطهر والتنزه والجبروت
من الجبر بمعنى القهر والملك عالم الشهادة ويقال له عالم الخلق و
هو عالم الاجسام والجسمانية والملكوت عالم الغيب ويقال له عالم
الامر وهو عالم الارواح والروحانية والجبروت عالم الاسماء والصفات

الالهية ولهذا اضاف القدس اليه ويجوز ان يراد بابراز غوامض
الحقايق افادة العلوم الدقيقة المتعلقة باحوال عالم الشهادة
وبتجلى خفايا الملك معرفة وقوع الكاينات قبل وقوعها يؤيده ما قال
ابن خلكان فى تاريخه ان السلطان صلاح الدين لما فتح مدينة حلب
انشد القاضى محيى الدين قصيدة بائية اجاد فيها كل الاجادة و
كان من جملتها هذا البيت • وفتحك القلعة الشهباء فى صفر مبشر
لفتوح القدس فى رجب • فكان كما قال فقيل لمحيى الدين من اين لك هذا
فقال اخذته من تفسير ابن برجان فى قوله تعالى الم غلبت الروم فى ادنى
الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين قال المورخ لما
وقفت انا على هذا البيت وهذه الحكاية لم ازل اتطلب تفسير ابن برجان
حتى وجدته على هذه الصورة وذكر له حسابا طويلا وطريقا فى استخراجه
حتى خرج من قوله بضع سنين وله نظاير كثيرة لا تقبل الانحصار ذكرت
بعضها لولا مخافة الاكثار ليتفكروا متعلق بيتجلى فيها اى فى تلك
المعلومات المنكشفة المبرزة تفكيرا اى تفكرا والمقصود من هذا التفكر
الترقى من البرهان الى العيان فان ابتداء حال العارف كما سيذكره المص
الذكر والفكر والتأمل فى اسمائه والنظر فى الائه والاستدلال بصنايعه
على عظيم شانه وباهر سلطانه ويترتب عليه الخوض فى لجة الوصول
فيصير من اهل المشاهدة وهذا نهاية مراتب كمال القوة النظرية ثم
ان ما ذكره الى هنا قد افادت ما تكمل به القوة النظرية بدليل الغايات
المذكورة فلما فرغ عنها اراد ان يشير الى ما به تكمل القوة العملية وهو
العمل بما يلايم نظام المعاش ونجاة المعاد وقدم الاول لتوقف الثانى
عليه لافادته العقايد وصدره بما يفيد العلم وذكره صريحا لان العمل
بلا علم ضلال كما ان العلم بلا عمل وبال حيث قال ومهد عطفا على كشف
او ابرز لان هذا التمهيد من جملة المبنيات لهم اى لاجل الناس
قواعد الاحكام اى المسائل المتعلقة بافادة الاحكام الشرعية الفرعية
سواء كانت تكليفية كالوجوب ونحوه او وضعية كالسببية ونحوها
والمراد بتمهيدها توفيق المجتهدين لتحصيلها واقدارهم على استخراجها

واوضاعها عطف على الاحكام والضمير راجع اليها والمراد بها العلل
والمعانى الموضوعة لافادة الاحكام وبقواعدها المسائل المتعلقة
بافادتها ويجوز ان يراد بالاحكام الاحكام التكليفية ويشار باوضاعها
الى الوضعية من نصوص الايات حال عن الاحكام وما عطف عليها
اوصفة لهما اى مستنبطين او المستنبطين منها واراد بها عباراتها
المسوقة لافادة المعانى والماعها جمع لمع كضوء واضواء وزنا و
معنى واراد بها اشاراتها ودلالاتها واقتضاءتها والاقيسة
الحاصلة هى منها ويجوز ان يتعلق من بمهد لكن يجب حينئذ حمل اللام
فى الاحكام على تعريف الجنس لا الاستغراق لان القواعد المستفادة
منها الاحكام واوضاعها ليست كلها مستفادة من الكتاب ثم انه
اشار الى العمل فى ضمن قوله ليذهب علة لمهد اى ليزيل الله تعالى عنهم
الرجس اى القذر جهلا كان او ذنبا فان الحكمة فى شرع الاحكام
وبيان الحلال والحرام ان يعرفوها ويعملوا بموجبها فبمعرفتها يزول
قذر الجهل وبالعمل بموجبها يزول قذر الذنب فيحصل الطهارة الكاملة
ولهذا قال ويطهرهم تطهيرا ويلزمه اولا تهذيب الظاهر بالشرايع النبوية
وثانيا تهذيب الباطن عن الملكات الردية والاخلاق الذميمة وترك
شواغله عن عالم الغيب وثالثا تحلى النفس بالصور القدسية بعد
الاتصال بعالم الغيب ورابعا تجلى ما يتجلى عقيب اكتساب ملكة الاتصال
والانفصال عن نفسه بالكلية وهو جمال الله تعالى الذى هو غاية الغايات
واهم المهمات ثم لما فرغ عن بيان كيفية تكميل القران الناس بحسب
القوتين فرع عليه بيان حال من اهتدى بهدايته فنال الكمال ومن
تركها واثر الجحيم بدل النعيم المقيم ولبئس المال فان القران متكفل
ايضا لبيان درجات السعداء ودركات الاشقياء ولذا اشير اليها
فى سورة الفاتحة كما سياتى ان شاء الله تعالى فمن كان له قلب اعلم ان كل
انسان خلق على الفطرة السليمة كما قال الله تعالى فطرة الله التى فطر
الناس عليها وقال عليه السلام كل مولود يولد على فطرة الاسلام
ثم ابواه ينصرانه ويهودانه ويمجسانه فمنهم من اضاءت فطرته

الاصلية

الاصلية بطلوع الشمس المضيئة المحمدية من افق ملته البيضاء و
اثمرت اغصان اعماله المورقة من مشارع شريعته الغراء وهم فرقتان
فرقة ازداد نور فطرتها الاصلية فصار بحيث يضئ ولو لم تمسسه نار
ولعله المراد فى قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم
الشيطان الا قليلا واليه اشار بقوله تعالى فمن كان له قلب اى قلب
كامل خالص عن الشوايب النفسية والكدورات الانسية يتفكر فى
حقايق القران ودقايقه ويعثر على نكته ويقف على رقايقه ويبقى ما
يلقى اليه من مخزوناته ويحفظ ما يصل اليه من مكنوناته وفرقة بدا
نوره مشرقا على اضمحلال ويعجز عن الاستدلال على مقاصده بالاستقلال
والصوارق البشرية صرفته عن الاشتغال بما يورث لقلبه الاضاءة
والاشتغال ولكنه اصغى الى استماع الحق وجميع حواسه عن ان يتفرق
وهو حاضر يعلم ما يتلى عليه ويفهم ما يلقى اليه واليه اشار بقوله
او القى السمع وهو شهيد حاضر بقلبه فيفهم او شاهد بصدقه فيتعظ
بمواعظه وينزجر بزواجره فهو فى الدارين اى الدنيا والاخرة حميد
فى الدنيا وسعيد فى الاخرة لان من يأتى بالفعل الحسن يستحق الحمد
فى الدنيا والثواب فى العقبى وهو قد جمع محاسن الافعال واحاسن
الصفات فلان يحمد ويسعد فى الدارين اولى ومنهم من اطفاؤا انوار
فطرتهم السليمة وانغمسوا فى دياجير افكارهم العقيمة ولم ينتبهوا عن
رقاد غفلتهم بالنداء وجعلوا اصابعهم فى اذانهم واستغشوا الرد
ظلمات بعضها فوق بعض بها استحقوا من الجبار المقت والمغض
واليه اشار بقوله ومن لم يرفع اليه رأسه اى لم يلتفت اليه بغاية تكبره
واطفاء نبراسه اى مصباحه وهو الفطرة المذكورة يعش ذميما فى الدنيا
ويصل سعيرا اى يدخل جهنم فى الاخرة كما قال الله تعالى من اعرض عن ذكرى
فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى وفى بعض النسخ سيصلى
بالرفع مع عطفه على المجزوم لوجود السين عراه عن الجزم ليفيد الجزم
ويجوز ان يكون الاول اشارة الى ذوى القوة القدسية المستغنى
صاحبها عن تجشم ترتيب المقدمات فان القلب على ما هو راى المحققين

لوح معنوي كالمراة ينتقش فيه العلوم اذا لم يمنع مانع ولا شك ان
هذا الانتقاش دفعي لا تدريجي والثاني الى ذوي العقل المستفاد
الذي يحصل به العلم بعد جمع الحواس ومعاونة القوى العقلية ومضي
زمان التامل والفكر والثالث الى ذوي الغباوة والغواية بلا ارشاد
الذين تراهم يهيمون في كل واد وان يكون الاولان اشارة الى العلماء على
التفسير من التاويل والتفسير ورمزا الى ان تحصيل العلم انما يكون بطريقين
التامل الصادق بالقلب الصافي والسماع من عالمه على الوجه الوافي
والثالث الى الجهلة المعرضين عن قبول الحق والهالكين في ظلمات
الضلال المطلق اقول الاحسن ان يقال المراد بالاول المجتهد الذي له قدرة
رد المتشابهات الى المحكمات وفي استنباط الحقايق والدقايق النظريات
والعمليات عن عبارات الكتاب واشاراته ودلالاته واقتضاءاته
وبالثاني المقلد الذي يقلد المجتهد ويصغي اليه ويقبل قوله عن قلب
حاضر وفؤاد يقظان او شاهدا بصدقه ومنزجرا بزواجره وبالثالث
من ترك الاتباع في الايمان واثر الاصرار على الطغيان فانهمك في غمرات
الضلال واتخذ نورا يتوسل به في الدارين الى الكمال وانما جمع بين المجتهد
والمقلد في حمد الدنيا وسعادة الاخرة نظرا الى الاصل الحمد والسعادة
فانهما يشتركان فيه وان ترجح المجتهد عليه بفضائل في الدارين يضيق
عن احصائها نطاق البيان بفضيلة قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون وقوله والذين اوتوا العلم درجات وقوله ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقوله عليه السلام فقيه واحد اشد على
الشيطان من الف عابد الى غير ذلك من الايات والاحاديث ففي ظاهره
بشارة عظيمة للمقلد المراعي كما هو اللايق بفهمه وفي تاويله تفخيم لشان
المجتهد وتعظيمه كما هو اللايق بفهمه ايضا بقي مقلد غير مراع وتارك
للتقليد عن اصله في الفروع وان ادعى الاسلام فكانه ادرجهما في
الثالث اما الثاني فظاهر واما الاول فلان العمل جزء من الايمان او كماله
عند الشافعية ومنهم المصنف فلا يبعد في عد العاصي في زمرة اهل النار
ففيه انذار عظيم للعصاة التاركين الاعمال والمقصرين في تحصيل الكمال

ثم لما لزم من كون القران معجزا كون متكلمه واجب الوجود اذ ممكن الوجود
لو قدر على مثله لم يكن ذلك معجزا ومن كونه مكملا للناس بحسب القوتين
كونه فايض الجود وكان المقصود الاصلي والغرض الاول لكل من استكمل
بالكمالين تحصيل رضا الرحمن ومشاهدة جمال الملك المنان فرع
على الاول النداء بقوله فيا واجب الوجود وهو الذي يقتضي ذاته وجوده
بخلاف الممكن فان مقتضي وجوده العلة الخارجة عنه وعلى الثاني
النداء بقوله ويا فايض الجود الفيض فعل فاعل يفعله دايما لا لعوض
ولا لغرض من فاض الماء فيضا اذا كثر حتى سال من جوانب مجراه والجود
افادة ما ينبغي لا لعوض فكان جوده تعالى ماء زاد على موضعه فسال
من جوانبه وعلى الثالث النداء بقوله ويا غاية كل مقصود اي كل ما
يقصد ويراد بالتكميل بحسب القوتين ثم فيه فوايد اخر الاولى انه
التفت من الغيبة الى الخطاب تنويرا للمسموع وتقريرا لما حرر فان
مجرد ذكر ما سبق من الكمالات اذا اقتضى توجه العبد بالخطاب الى حضرة
الملك الوهاب فكيف اذا اتصف بتلك الكمالات ولم يقتصر على الافادة
والاستفادة من المقالات وله فايدة اخرى ستظهر في الفاتحة ان شاء
الله تعالى الثالثة انه كرر به الاشارة الى المبدا والمعاد وما بينهما
حيث اشار بالاول الى المبدا فان وجود الممكنات باسرها من الواجب
الوجود تعالى وبالثالث الى المعاد فان رضاءه المنجي عن النار انما يحصل
في دار القرار وبالثاني الى ما بينهما فان من فيضان جوده اعطاء الارزاق
الظاهرة التي بها نماء الاشباح واعطاء الارزاق الباطنة التي بها
بقاء الارواح فيكون ذكرها كفذلكة الحساب الثالثة انه لما اراد
الدعاء بقوله صل وافض واسئلك وسلم كان المناسب تقديم وسيلة
هي اقوى الوسايل واشرفها لما سيأتي ان تقديم الوسيلة على طلب
الحاجة ادعى الى الاجابة صل عليه اتى على الطريق المتعارف ابرازا له
في صورة الدعاء ليحصل كمال الامتثال لقوله تعالى صلوا عليه فان الصلوة
ثمه بمعنى الدعاء كما قرر في موضعه وليكون وسيلة الى الدعاء لنفسه
الاتي ذكره ولان المتبادر من الطريق المتعارف صلوة العبد ولا يخفى

انّ صلوة المولى من جميع الجهات اولى صلوة توازى غناءه بفتح الغين المعجمة
والمدّ النفع اى تساوى وتقابل نفعه الذى حصل به لامته صلى الله عليه وسلم
وظاهر ان نفعه اكثر من ان يحصى فيكون الصلوة كذلك ومقصوده ان
يحصل له فى مقابلته مثوبات غير متناهية بحكم قوله عليه السلام
من صلّى علىّ مرّة صلى الله عليه عشر مرّات وتجازى عناءه بفتح العين
المهملة والمدّ التعب اى يكون عوضا عن تعب حصل له فى تبليغ الاحكام
وبيان الحلال والحرام وعلى من اعانه وقرّر تبيانه تقريرا التبيان فى
الاصل الحايط والمراد ههنا ما بنى ومهّد من بيان الحكم النظرية و
الاحكام العملية واراد بهم الصحابة والتابعين ومن بعدهم من العلماء
العاملين الى يوم الدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وافض علينا
من الافاضة وقد سبق من بركاتهم البركة النماء والزيادة فكانه اراد
بها علومهم ومعارفهم واسلك بنا مسالك كراماتهم اى اجرنا طرقا
توسّلوا بها ووصلوا الى اكرامك وتعظيمك فانّ الكرامة اسم من الاكرام
والتكريم وكانه اراد بها الاعمال الصالحة وسلم عليهم وعلينا تسليما
كثيرا التسليم ان يقال سلام عليك والمقصود ههنا التكريم والتبجيل
وبعد اعلم ان شرف العلم يكون بشرف موضوعه وشرف معلومه وشرف
غايته وشدة الاحتياج اليه وعلم التفسير حاز الاشرفية من الجهات
الاربع اما الاول فلانّ موضوعه كلام الله تعالى الذى هو منبع
كل حكمة ومجمع كل فضيلة واما الثانى فلان معلومه مراد الله تعالى المستفاد
من كلامه واما علم الكلام فليس موضوعه ذات الله وصفاته ولا معلومه
ما يتعلّق بهما فقط حتى يكون اشرف من التفسير بل موضوعه مطلقا
من حيث يثبت به العقايد الدينية وكذا معلومه ما يتعلق به مطلقا
من تلك الحيثية واما الثالث فلانّ غايته الاعتصام بالعروة الوثقى
التى لا انفصام لمددها والوصول الى السعادة السرمدية التى لا انصرام
لمددها واما الرابع فلانّ كل كمال دينى ودنيوى عاجلى واجلى مفتقر الى
العلوم الشرعية والمعارف الدينية ومدارها على العلم بكتاب الله تعالى
الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولذا قال فان اه الفاء اما

على توهم اما قبل بعد كما يكون الجر كذلك او على تقديرها فى نظم الكلام وانهم
اذا حذفوها جعلوا الواو عوضا عنها اعظم العلوم مقدارا اى فى حد
ذاته وارفعها شرفا ومنارا اى بالنظر الى ادلته فانّ المنار ما يستدل به
على الشئ وفى جعل شرفا ارفع من المبالغة ما لا يخفى علم التفسير وهو
علم يعرف به معانى كلام الله تعالى بحسب الطاقة البشرية الذى هو رئيس العلوم
الدينية لنفاذ حكمه عليها وراسها لتوقفها عليه مرجع معظم
ادلتها ومبنى قواعد الشرع اى المسائل المختصة بالمشروع من الاحكام
التكليفية والوضعية واساسها المبنية هى عليه لانّ القواعد
انما تبتنى على الادلة المبنية والمؤسسة على هذا العلم لا يليق لتعاطيه
اى تناوله والتصدى اى التعرض للتكلم فيه واستخراج لطايف تتعلق
بالاحكام والبلاغة وغيرها الا من برع بفتح الراء المهملة وضمها
ايضا والعين المهملة اى فاق اصحابه فى العلوم الدينية كلها اصولها
يتناول علم الحديث والكلام واصول الفقه وفروعها يتناول الفقه
وعلم الاخلاق وفاق فى الصناعات العربية الصناعة ملكة يقتدر بها
على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الاغراض على وجه البصيرة بحسب
الامكان فقيل العلم ان لم يتعلق بكيفية عمل كان مقصودا فى نفسه و
يخصّ باسم العلم وان كان متعلقا بها كان المقصود منه ذلك العمل
ويسمى صناعة فى عرف الخاصة وينقسم الى قسمين قسم يمكن حصوله
بمجرد النظر والاستدلال كالطب وقسم لا يحصل الا بمزاولة العمل كالخياطة
وهذا القسم يختصّ باسم الصناعة فى عرف العامة والفنون الادبية
بانواعها سميت بالادبية لتوقف ادب النفس فى المحاولات والدرس
عليها او عرّفوه بعلم يحترز به عن الخلل فى كلام العرب لفظا او كتابة و
قسموه الى اثنى عشر قسما بعضها اصول وهى اللغة والصرف والاشتقاق
والنحو والمعانى والبيان والعروض والقافية وبعضها فروع وهى
الخط وقرض الشعر والانشا والمحاضرات ومنه التواريخ واما البديع
فقد جعلوه ذيلا لعلمى المعانى والبيان لا قسما براسه لعدم دخوله فى
التعريف المذكور الا ان بعضها من هذه الفنون لا يستمد منه التفسير وهو

العروض والقافية وقرض الشعر والخط والانشاء لان ما سوى الانشاء
لا دخل له فى افادة المعنى اصلا مع اختصاص ما سوى الخط بالشعر والانشاء
لا تعلق له بالقران فمراده بانواعها انواعها الكاملة المعتبرة ثم ان علم
القراة معتبرة فى التفسير فاما ان يجعل مما يستمد منه ويدرج فى العلوم
الدينية دون العربية لان المراد بها ما لا يختص بكلام دون كلام وهو
مختص بالقران او يجعل من التفسير على ما يفهم من اشارة كما سياتى انشاء
الله تعالى ويعرف علم التفسير بما يعرف به معانى كلام تعالى والفاظ بحسب الطاقة
البشرية فيكون تسمية المجموع بعلم التفسير من قبيل تسمية الشئ باسم اشرف
اجزائه فان قيل كونه رئيس العلوم الدينية وراسها ومبنى قواعد الشرع
واساسها يقتضى لعده على العلوم الدينية اختصاره لياقة تعاطيه
والتكلم فيه فيمن برع فى العلوم الدينية يقتضى تاخرها عنها فما وجه التوفيق
قلنا الحكم الاول بالنظر الى السلف من الاصحاب المقتبسين انوار حقايق
التنزيل عن مشكاة النبوة والثانى بالنظر الى الخلق المستنبطين ما يتعلق
بالحكم والاحكام والبلاغة من اللطايف والدقايق كما يشير اليه المص
فان القدماء لما بينوا المعانى واوضحوا المبانى تيسر بناء قواعد العلوم
الدينية عليها وربط ادلتها اليها ومن دونهم اذا ارادوا استخراج
النكت واللطايف منه فعليهم الانتحاء بالعلوم الدينية والفنون العربية
ولطال ما احدث اللام توطئة للقسم وما مصدرية ولذا كتبت
مفصولة فى عامة النسخ وقيل كافة فى هذا الفن اى فن التفسير كتابا
يحتوى يشتمل على صفوة بالحركات الثلث فى الصاد بمعنى الخالص ما بلغنى
من علماء الصحابة الصحابة فى الاصل مصدر وههنا جمع صحابى و
هو عند جمهور اهل الحديث مسلم راى النبى عليه السلام وان لم يرو
حديثا وشرط بعضهم طول الصحبة وبعضهم الرواية ايضا واراد
بعظمائهم عليا وابن عباس وعمرو بن عاص وابن زبير وابن عمر وابى
بن كعب وزيد بن ثابت رضوان الله عليهم اجمعين وصدرهم على حتى
قال ابن عباس ما اخذت من تفسير القران فعن على بن ابى طالب الا انه
تجرد لهذا الشان وتتبعه حق التتبع حتى قالوا ان المحفوظ عنه اكثر

من المحفوظ

من المحفوظ عن على وكان على يحرض على الاخذ عنه وعبد الله ابن مسعود
يقول نعم الترجمان عبد الله بن عباس وهو الذى قال فيه رسول الله عليه
السلام اللهم فقهه فى الدين وحسبك بهذه الدعوة وقال على ابن عباس
كانما الى الغيب من وراء ستر رقيق ويتلوه ابن مسعود وغيره وعلماء
التابعين هو جمع تابع وهو من صحب الصحابى واراد بهم الحسن البصرى
فانه ادرك من الصحابة مائة وثلثين ومجاهدا فانه قراء على ابن عباس
قراة بتحقيق واتقان وسعيد بن جبير فانه قراء على ابن عمرو بن عباس و
ابن زبير وغيرهم كعلقمة وعكرمة والضحاك بن مزاحم ومن دونهم اراد
به عبد الرزاق وابا على الفارسى وعلى بن ابى طلحة وامثالهم ومن المبرزين
فيهم محمد بن جرير الطبرى فانه جمع على الناس اشتات التفاسير وابو اسحاق
الزجاج حتى قال شمس الدين الاصفهانى فى مقدمات تفسيره الجامع بين
التفسير الكبير والكشاف تتبعت الكشاف فوجدت ان كلما اخذه اخذه من
الزجاج وينطوى مطاوع اطوى ويلزمه الاشتمال على نكت جمع نكتة
وهى اللطيفة المستخرجة بقوة الفكر من نكت الارض اذا اثرفيها بقضيب
ونحوه بارعة اى فايقة رايعة اى معجبة استنبطتها وهو فى الاصل
استخراج النبط وهو اول ما يظهر من ماء البئر اذا حفرت واستعمل
فى استخراج اللطايف بالكد والاجتهاد وكانه اراد بافاضل المتاخرين
صاحب الكشف والامام الرازى والراغب الاصفهانى فان اكثر ما يتعلق
بالاعراب ولطايف المعانى والبيان من الكشاف وبالكلام من الكبير
وبالاشتقاق والاشارات ولطايف الاعتبارات من تفسير الراغب
انظر كيف نسب خلاصة الحقايق السمعية الى المتقدمين والنكت
واللطايف الاستنباطية الى المتاخرين وهذه هى الاشارة التى
وعدناها فى الجواب المعربة المنسوبة من عزاه اذا نسبه والائمة الثمانية
المشهورة هم السبعة المذكورة فى التيسير والشاطبية وهو نافع
وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى وثامنهم ابو محمد
يعقوب بن اسحاق الحضرمى البصرى وقد تبعت شيخان اخران ابو جعفر
يزيد بن قعقاع المخزومى المدنى وابو محمد خلف بن هشام بن تغلب لما شهر

السبعة فغنية عن البيان واما الثامن فلما قال صاحب التيسير انه كان
اماما كبيرا ثقة عالما صالحا انتهت اليه رياسة القراءة بعد ابي عمرو
وكان امام البصرة سنين وقال ابو حاتم السجستاني هو اعلم من رايت
بالحروف والاختلاف في القران وعلله ومذاهبه وقال الحافظ
ابو عمرو الداني وائتم بيعقوب في اختياره عامة البصريين بعد ابي عمرو فهم
او اكثرهم على مذهبه ثم روى عن شيخه الخاقاني عن محمد بن عبد الله الاصبهاني
انه قال وعلى قراءة يعقوب الى هذا الوقت ائمة المسجد الجامع بالبصرة
ثم الصحيح ان احكام القران من جواز الصلوة وغيره جارية في الثلثة
الاخيرة كالسبعة واما ما وراءها فالاصح انه ما لم يثبت فيه واحد
من الشروط الثلثة صحة سنده وموافقته واحدا من المصاحف
العثمانية ولو احتمالا واستقامة وجهه في العربية ولو بوجه لا يجوز
الصلوة به وان كان مشهورا واما غيره فلا خلاف في عدم جوازها
به والخلاف في الافساد قال الاصفهاني فما لم يتواتر من القراءة الشاذة
حكمها في حكم كلام البشر وقال الجعبري لو قرا الشاذ مع قراءته قدر ما يجوز به
الصلوة يجوز صلوته وقال الامام قاضيخان لو قرا ما ليس في المصحف الامام
ان لم يكن ذكرا ولا تهليلا لا تفسد صلوته في قياس قول ابي حنيفه رضي الله عنه
ومحمد رحمه الله لان الامام يجوز قراءة القران في الصلوة باي لفظ كان ومحمد
يجوز باللفظ العربي فقط خلافا لابي يوسف رحمه الله اعلم ان قول المصنف
ويعرب عن وجوه القراءة آه بعد قوله اصنف في هذا الفن كتابا مشيرا بهذا
الفن الى التفسير يشعر بان علم القراءة ايضا من علم التفسير كما ذكرنا سابقا
يثبطني اي يشغلني ما صمم به عزمي اي خلص عن التردد فصار ماضيا لا فتور
فيه يقال صمم السيف اذا مضى وقطع وصمم فلان على امراة اي مضى على
رايه فيه اقول نازل منزلة اللازم فليس له مفعول والمعطي كل مسؤول من
السؤال بمعنى طلب الحاجة يقال سألته الشئ بمعنى طلبت الثاني من الاول
وفي بعض النسخ كل سؤال اي حاجة ويرد عليه ان لا يزدوج مع قوله اقول اذ
لا يوافقه في الوزن اللهم الا ان يقرا بحذف الهمزة كما قرئ به في الاية الكريمة
سورة فاتحة الكتاب السورة طايفة من القران مترجمة اقلها ثلث ايات

وتمام

وتمام تحقيقها ياتي في موضعه ان شاء الله تعالى وفاتحة الشئ اوله وقيل
في الاصل مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب ثم اطلقت على اول
الشئ تسمية للمفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به اولا وبواسطته يتعلق
بالمجموع فهو المفتوح الاول ورد بان فاعلة في المصادر قليلة وايضا
تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر فالاحسن انها صفة ثم جعلت
اسما لاول الشئ اذ به يتعلق الفتح بمجموعه فهو كالباعث على الفتح فيتعلق
بنفسه بالضرورة والتاء اما للتانيث الموصوف في الاصل وهو القطعة
او للنقل من الوصفية الى الاسمية دون المبالغة كما في علامة لندرتها
في غير صيغتها ويجوز ان تكون بمعنى ذات فتح بمعنى مفتوحة كما قيل في راضية
في عيشة راضية انها بمعنى ذات رضا حتى يكون بمعنى مرضية لكنه قول
البعض دون الجمهور وقس عليها الخاتمة والكتاب كالقران يطلق على الكل
والكلي والمراد ههنا الاول فمعنى فاتحة الكتاب اوله ثم صار بالغلبة علما
السورة الحمد وقد يطلق على الفاتحة وحدها فاما علم اخر بالغلبة
ايضا واللام لازمة او اختصار منه لعدم الالباس واللام كالعوض عن
المضاف اليه مع لمح الوصفية الاصلية واضافة السورة الى فاتحة الكتاب
من اضافة العام الى الخاص كشجر الاراك وعلم النحو واضافة الفاتحة الى الكتاب
لامية لان المضاف اليه ليس ظرفا للمضاف ولا جنسا له اذ المراد بالكتاب
الكل لا الكلي اذ اوليتها بالنظر الى الاول لا الثاني فيكون كراس زيد
وسمى ام القران الظاهر ان الواو للعطف اما على محذوف تقديره نسمى
فاتحة الكتاب ونسمى ام القران او على ماخوذ مما سبق بحسب المعنى و
هو ايضا ذلك بلا اعتبار حذفه وتقديره وله غير نظير في الكلام كما سياتي
فيقتضي الشركة في وجه التسمية ولذا اشرك بين وجهيهما او لالكن لما صرح
بالتسمية الثانية دون الاولى اقتصر في وجه الاولى على البيان الضمني
ولم يتعرض له في التعليل الثاني لا صريحا ولا ضمنا بل التزاما كما سيتبين رعاية
للمناسبة حيث قال اولا لانها اي الفاتحة مفتتحه ومبداؤه اي القران
وارجاع الضمير اليه وان كان جزء الكلمة نظرا الى الاصل ووجه الادراج
ان قوله مفتتحه ناظر الى الفاتحة وقوله ومبداؤه ناظر الى الام ثم ان

في كل من فاتحة الشئ وامه جهتين جهة النظر الى اول الحال وجهة النظر
الى المآل والجهة الاولى في الفاتحة تقتضي كونها مفتتحة والثانية
كونها اصلا يتفرع عليه الباقي فلذا قال في الاول لانها مفتتحة وفي
الثاني فكانها اصله وكذا الجهة الاولى في الام تقتضي كونها مبداء للولد
والثانية كونها منشأ له فان الولد انما ينشاء ويترعرع بعد الانفصال
منها فلذا قال في الاول ومبداؤه وفي الثاني ومنشاؤه وخص كان
بالاصل والمنشاء لان كونها مفتتحة ومبداؤه امر تحقيقي بخلاف
كونها اصله ومنشأه ولذلك اي ولكون الفاتحة كانها اصل القرآن
تسمى اساسا مناسبا للاصل المبتني عليه غيره وقال ثانيا اولانها
يشتمل على ما فيه اي معظم معانيه وهو اصول مقاصده والا ففي القرآن
مقاصد اخرى كالقصص والعبر والامثال وبما قيدنا اتضح بيان كلمة ما الظاهرة
في العموم بثلثة امور ذكر اولها بقوله من الثناء على الله تعالى بما هو اصله
يعني اجزاء الصفات الكمالية عليه تعالى وتقدس المفهوم من الحمد لله الى
قوله مالك يوم الدين وثانيها بقوله والتعبد اي التكليف بامره ونهيه المفهوم
من قوله اياك نعبد فان العبادة قيام العبد بحق العبودية وبما تعبد
به وكلف من امتثال اوامر المولى ونواهيه او من قوله الصراط المستقيم
اذا اريد به ملة الاسلام المشتملة على الاحكام وثالثها بقوله وبيان
وعده ووعيده بالترغيب والترهيب المفهوم من قوله انعمت عليهم و
المغضوب عليهم او من قوله يوم الدين اي الجزاء فانه يتناول الثواب والعقاب
ووجه انحصار اصول مقاصده في هذه الثلثة انه كما عرفت انزل لارشاد
العباد الى معرفة المبداء بالصفات الكمالية ليشتغلوا بما يقربهم اليه و
يجتنبوا عما يبعدهم عنه ومعرفة المعاد ليشتغلوا بما ينتفعوا به فيه ويجتنبوا
عما يتضررون به فيه والاشتغال والاجتناب لا يكونان الا بالامر والنهي
ولا بد للاول من باعث وهو الوعد وللثاني من زاجر وهو الوعيد او على
جملة عطف على على ما فيه فيكون وجها آخر للتسمية بام القرآن اي اولانها
تشتمل على مجمل معانيه ومحصلها من الحكم النظرية والاحكام العملية
بيان الجملة معانيه التي هي الى آخره صفة جملة او مجموع الحكم والاحكام

والاول

والاول اولى لا الاحكام وحدها حتى يحتاج الى تقدير مضاف اي احكام
سلوك الطريق المستقيم اذ سلوكه المشار اليه بقوله تعالى اهدنا الصراط
المستقيم لا يختص بالاحكام العملية بل يتناولها والحكم النظرية ايضا
فان استقامة الطريق كما تكون بالنظر الى الاعمال كذلك تكون بالنظر الى
العقايد وكذا الاطلاع على مراتب السعداء للاقتداء كما يشير اليه قوله
تعالى صراط الذين انعمت عليهم ومنازل الاشقياء للاتقاء كما يشير اليه
قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين لا يختص الحكم النظرية بل هو
من آثار الحكمتين وثمراتهما ومن جملة معانيه فلا وجه للحمل على اللف
والنشر لا سيما غير المراتب نعم يحتاج الى تقدير مضاف ليصح حمل المعطوف
عليه والمعطوف على هي وهو مفيد فان قيل غاية ما لزم من اشتمالها على
ما فيه او جملة معانيه ان يكون مثل القرآن في الاشتمال على احد الامرين
لا يفهم منه وجه تسميتها بام القرآن كما هو الظاهر قلنا لما اشتملت اولا
ثم دحيت الارض من تحتها فكما سميت هذه ام القرى سميت تلك ام
القرآن وبه يندفع اعتراض آخر وهو ان كثيرا من السور مشتمل على هذه
المعاني ولم يسم بهذا الاسم على ان وجه التسمية لا يجب اطرادها فان
قيل هل يفهم منه وجه تسميتها بفاتحة الكتاب ايضا ليكون مناسبا
لما سبق من قوله لانها مفتتحه ومبداؤه قلنا نعم فان ما يدل على الشئ
اجمالا لاحقه ان يكون فاتحة له وعنوانا يستدل به عليه وانت خبير
بان الباعث على التوجيه المذكور ايراد حرف التشريك في قوله وتسمى
وذكر المبدا بعد المفتتح اولا والمنشاء بعد الاصل ثانيا اذ التاسيس
اولى من التاكيد وكون المفتتح مناسبا للفاتحة لفظا ومعنى والمبداء
مناسبا للام معنى والا فالظاهر ان قوله لانها مفتتحه ومبداؤه علة
لتسمي المذكور وقوله فكانها اصله ومنشاؤه بيان لوجه كون مفتتح
الشئ ومبدائه مسمى بامه فتدبر وسورة الكنز والوافية والكافية
منصوبات عطفا على السورة لذلك اي اشتمالها على ما فيه او على جملة
معانيه وسورة الحمد بالنصب والشكر بالجر عطفا على الحمد وكذا قوله
والدعاء وتعليم المسئلة اي السؤال لاشتمالها اي الفاتحة عليها

اى الحمد واخواته والصلوة بالجر ايضا لوجوب قرائتها كما هو عند الشافعية
فان المراد بالوجوب عندهم الفرض واستحبابها فيها اى فى الصلوة
كما هو عند الحنفية فان المستحب والمندوب قد يجعل عندهم متناولا
للواجب والسنة والمستحب المتعارف وعبارة المدارك احسن
من هذه وهى لانها تكون فاضلة ومجزئة بقراءتها فيها لان حق العبارة
ان يكون بطريق القصر اى لا يكون فاضلة او مجزئة الا بقراءتها فيها ليفيد
ما قصده من توقف الفضيلة او الاجزاء على الفاتحة بيانا للمذهبين
قيل ان التوقف مفهوم من السببية فلا حاجة الى القصر لا يقال لعل
هناك سبب اخر لانا نقول الاصل عدمه وهذا القدر واف بتادية
المقصود فى متعارف اهل اللغة اقول لا يخفى على المصنف ان هذا مفض الى
الاعتراف بالاولوية المفهومة من قوله حق العبارة فالصواب فى الجواب
ان ما قصده ليس ذلك بل بيان وجه التسمية على المذهبين وقد
عرفت ان الاطراف ليس يشترط فيه فلا حاجة الى طريق الحصر والشافية
والشفاء قال صاحب الكشاف وسورة الشفاء والشافية فعلى هذا
كان المناسب للمصنف ان يعكس العبارة ليكون الشفاء مجرورا معطوفا
على ما اضيف اليه السورة والشافية منصوبا معطوفا على مفعول
تسمى لكنه اختاره تنبيها على انها تسمى ايضا بنفس الشفاء كما يدل
عليه الحديث وقد قال فى حقايق التنزيل وغيره ومنها الشفاء والشافية
لقوله عليه السلام هى شفاء لكل داء ذكروا ان بعض الصحابة مر برجل
مصروع فقرا هذه السورة فى اذنه فبراء فذكر ذلك لرسول الله عليه السلام
فقال هى ام القران وهى شفاء من كل داء والسبع المثانى بالنصب
اما تسميتها بالسبع فلقوله لانها سبع ايات بالاتفاق اراد اتفاق
الاكثر المعتد بهم اذ قد روى عن حسين الجعفى انها ست ايات وعن عمرو
ابن عبيد انه جعل اياك نعبد اية وهى على عدة ثمان ايات لكنهما شاذان
صرح به الثقات الا ان منهم من عد التسمية اية دون انعمت عليهم اى
صراط الذين انعمت عليهم لوضوح ان الصلة بدون الموصول والمضاف
اليه بدون المضاف لا تكون اية واما تسميتها بالمثانى فلقوله وتثنى

في الصلوة

فى الصلوة يشير الى ان المثانى اما جمع مثنى او مثناة على صيغة المفعول
او مثنى مفعل من التثنية وفى الكل معنى التكرير وهذه العبارة احسن
مما وقع فى الكشاف والصحاح هو لانها تثنى فى كل ركعة وليس كذلك
والذى ادى اليه الخاطر الفاتر اضطرابهم انما نشاء عن حمل الظرف
على اللغو فانه لغو بل مستقر والمعنى انها تثنى فى الصلوة كاينة نفسها
او واقعة فى كل ركعة فان التثنية تكون فى الصلوة لكن وقوع الفاتحة
يكون فى كل ركعة او نقول لفظه فى ههنا كما فى قولهم هذا مستعمل فى وضع
الشرع او فى وضع اللغة لكذا بمعنى انه مستعمل بحسبه وباعتباره
فالمعنى تثنى فى الصلوة بحسب كل ركعة وباعتباره وهذا معنى قول
صاحب الكشف والاشبه ان يراد بيان محل التكرير على انها تكرر فى
الصلوة باعتبار ركعة ركعة لا ركن كالتكبير او الطمانينة ولا ركعتين
ركعتين كالتشهد والرباعية ولا فى اخر كل صلوة كالتسليم وهذا
اوضح وان خفى على بعض الافاضل حتى قال ويتجه عليه ان هذا المعنى
وان كان واضحا فى نفسه الا ان دلالة هذه العبارة عليه فى غاية الخفاء
كما لا يخفى او الانزال فان قيل لا معنى كقوله تثنى فى الانزال قلنا تثنى المقدر
ههنا بمعنى ثنيت عبر بها حكاية للحال الماضية او يقدر ثنيت فيكون
من قبيل علفتها تبنا وماء باردا ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت
الصلوة وبالمدينة حين حولت القبلة يعنى ان صحة تكرير نزولها مشكوك
فيها لان تكرره خلاف الظاهر وغير المعتاد ولم يدل عليه دليل يفيد
الاعتقاد فلا يجزم بكونه وجه التسمية ايضا لانه فرعها وقد صح انها
مكية وهو قول على وابن عباس وقتاده وابى بن كعب وعليه جمهور من
بعدهم من العلماء وقال مجاهد مدنية وقال حسين بن فضيل لكل عالم
هفوة وهذه هفوة مجاهد فانه تفرد والعلماء على خلافه وقيل نزل
بعضها بمكة وبعضها بالمدينة والكل ضعيف لقوله تعالى ولقد اتيناك
سبعا من المثانى والدليل على كونها المرادة بالسبع المثانى ما فى صحيح البخارى
عن ابى المعلا قال كنت اصلى فى المسجد فدعانى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلم اجبه حتى صليت فاتيته فقال ما منعك ان تاتينى فقلت يا رسول الله

انى كنت اصلى فقال الم يقل الله استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما
يحييكم ثم قال لى لاعلمنك سورة هى اعظم سورة فى القران قال الحمد لله
رب العالمين هى السبع المثانى والقران العظيم اوتيته وما فيه عن ابى هريرة رض
قال رسول الله عليه السلام ام القران هى السبع المثانى والقران العظيم
وما روى الثعلبى باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فى قوله تعالى
ولقد اتيناك سبعا من المثانى والقران العظيم قال هى فاتحة الكتاب
الى غير ذلك من الاحاديث والاثار لا يقال اسم السورة السبع المثانى
وما فى الاية سبع من المثانى بزيادة من لانا نقول من للبيان فيكون مؤداهما
واحدا وهو اى قوله تعالى المذكور مكى بالنص فان ما قبله وما بعده الى
اخر السورة فى حق اهل مكة وظاهر ان الله تعالى لم يمن على النبى عليه السلام
باتيانه السبع المثانى وهو بمكة ثم انزلها بالمدينة ويبعد القول بان
رسول الله عليه السلام صلى بمكة بلا فاتحة الكتاب بضع عشرة سنة
وفرض الصلوة كان بمكة فقلنا بمكيتها للدليل ولم يقل بمدنيتها لعدمه
فاضمحل ما قيل لانم ان المراد من السبع من المثانى هو الفاتحة لاختلاف
اهل التفسير فى ذلك ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون اتيناه من قبل ونادى
اصحاب الجنة اصحاب النار ولو سلم فلا ينافى نزولها مرة اخرى فى المدينة
وذلك لان الاختلاف لا ينافى صحة كون المراد منه الفاتحة وقد نقلنا ما
يدل عليها ولو كان من ذلك القبيل لزم ارتكاب امرين فى غاية البعد كما عرفت
ولو ندع المنافاة بل لزوم ارتكاب خلاف الظاهر وغير المعتاد بلا دليل
عليه وترتب بسم الله الرحمن الرحيم اتفقوا على ان التسمية فى اثناء سورة
النمل بعض اية منها واختلفوا فى التى فى اوايل السور فقيل ما فى اول الفاتحة
من الفاتحة وان اختلف فى انه اية تامة منها او بعض اية وعليه قراء مكة
منهم ابن كثير وصاحباه قنبل وبزى والكوفة منهم عاصم وحمزة وكسائى
وفقهاؤهما وابن المبارك والشافعى رحمهم الله وخالفهم قراء المدينة
منهم نافع وصاحبه قالون والبصرة منهم ابو عمرو والشام منهم ابن عامر
وفقهاؤها مالك والاوزاعى حيث قالوا انها ليست من القران اصلا
ولم ينص ابو حنيفه رضى عنه فيه اى فى كونها من الفاتحة بشئ من الاثبات

والنفى

والنفى مع كونه من اهل الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة كما ذكره
فظن بناء على ذلك انها ليست من السورة عنده اى من الفاتحة فان
اللام للعهد ويلزمه عدم كونها من باقى السور اذ لا قائل بكونها من ساير
السور دون الفاتحة وبقولنا مع كونه من اهل الكوفة اه اندفع ما
قيل ان عدم النص بشئ من الاثبات والنفى لا يتسبب لظن احدهما
وانما اقتصر الظن على هذا القدر ولم يتجاوزه الى نفى القرانية اصلا
لانه ادنى مرتبة الخلاف مع قيام الادلة على قرانيتها كما سياتى ان شاء
الله تعالى ولهذا ذهب المتاخرون من الحنفية الى ان الصحيح من المذهب
انها اية واحدة من القران ليست جزأ لشئ من السور بل انزلت للفصل
بينهما تبركا وفيه رد على الكشاف حيث صرح بان عدم كونها من الفاتحة
مذهب ابى حنيفه رض وسئل محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين
اى جنبتى المصحف كلام الله تعالى فقيل له فلم تسر بها فلم يجب اعلم ان المص
لم ينقل قول الشافعى فى بسملة اوائل السور لتردد قوله فيها به فان لاصحابه
طريقين احدهما انها من القران اولا فيه قولان وثانيهما انها هل تكون
فى اول كل سورة اية برأسها او بعض اية فيه قولان قال امام الغزالى
حمل تردد الشافعى على الاول اصح ثم ان بعض المخالفين لما نفوا كونها من
الفاتحة وبعضهم قرانيتها وان لزم منه نفى كونها من الفاتحة لان نفى
اللازم يوجب نفى الملزوم اراد ان يصرح باثبات كل منهما وان كان اثبات
الملزوم ملزوما لاثبات اللازم وقدم الاول لكونه مذهبه وتعرض
للثانى ردا لكلام الثانى فقال لنا اولا فى اثبات كونها من الفاتحة
احاديث كثيرة تدل عليه منها ما روى ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام
قال فاتحة الكتاب سبع ايات اولهن بسم الله الرحمن الرحيم اعترض عليه
بانه موقوف على ابى هريرة كما روى عن ابى بكر الحنفى وان فى سنده ضعفا
لان فيه عبد الحميد بن جعفر وقد ضعفه سفيان الثورى وان حديثا
اخر لو اته يعارضه اذ روى عن ابى هريرة رض انه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى قسمت الصلوة بينى وبين عبدى نصفين
ولعبدى ما يسأل فاذا قال عبدى الحمد لله رب العالمين قال حمدنى عبدى

الحديث وانه خبر واحد والمسألة مما يطلب فيه اليقين اقول الجواب
عن الاول ان الوقف ان صح فلعله طريق اخر لهذا الحديث اذ قد قال
الامام الواحدي وغيره من اهل الحديث اخبرنا ابو عبد الله الى ان
قالوا عن سعيد بن ابي سعيد المقبري عن ابي هريرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم الحديث فيكون مرفوعا من هذا الوجه لا موقوفا
ولو سلم انه موقوف عليه صورة لكنه مرفوع معنى لما ذكر ابن الصلاح
وغيره من اهل الحديث ان الصحابي اذا ذكر ما يتوقف على السماع كبيان
سبب النزول ونحوه كان مرفوعا مسندا معنى ولا شك ان اطلاق القران
على لفظ احوط من بيان سبب النزول وعن الثاني ان هذا القدر من التضعيف
لا يقدح في الحديث بجواز ان يكون لضعف حفظ الراوي مع كونه من
الصدق والديانة وقد صرحوا بان مثله اذا جاء من وجه اخر زال ذلك
الضعف حتى قالوا ان محمد بن عمرو بن علقمة لم يكن من هذا الاتقان حتى
ضعفه بعضهم لصدقه وصيانته فحديثه من هذه الجهة حسن فلما انضم
اليه كونه روي من وجه اخر زال بذلك ما كنا نخشاه عليه من جهة سوء
حفظه وانجبر به ذلك قد انجبر هذا ايضا بروايات اخر منها ما روى الثعلبي
باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا
من المثاني قال هي فاتحة الكتاب قيل لابن عباس فاين السابعة قال
بسم الله الرحمن الرحيم وما روى باسناده عن اسمعيل بن عبيد بن رفاعة
ان معاوية ابن ابي سفيان قدم المدينة فصلى بالناس صلوة يجهر فيها
وقرأ فيها ام القران ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فلما قضى صلوته ناداه
المهاجرون والانصار من كل ناحية اسرقت ام نسيت اين بسم الله الرحمن
الرحيم حين استفتحت القران فاعاد لهم الصلوة معاوية فقرأه فشاع
وذاع وعن الثالث بالطعن والتأويل اما الطعن فهو انهم قالوا ان مدار
ذلك الحديث على العلاء بن عبد الرحمن ابن يعقوب وقد ضعفه يحيى بن معين
وتكلم فيه هو وغيره فقالوا لم يزل الناس يتقون حديثه ليس حديثه
بحجة وهو مضطرب روى يحيى جميع هذه الالفاظ في العلاء وقال ابن
عبد البر ليس هو بالمتين عندهم وقال انفرد بهذا الحديث وليس يوجد الا له

ولا يروي

ولا يروى الفاظه عن احد سواه واما التأويل فبان يقال يحتمل انه تعالى
قسم ما يختص بالفاتحة من الايات ولما كانت البسملة مشتركة بين جميع
اوايل السور لم تدخل في القسمة او يقال يمكن ان يكون قال ذلك قبل
نزول البسملة في الفاتحة فان النبي عليه السلام كان ينزل عليه اية
ثم يقول ضعوها في سورة كذا في موضع كذا وعن الرابع ان كونها مما
يطلب فيه اليقين قول القاضي ابي بكر الباقلاني والباقون نافون
حتى قال الامام القرطبي المسئلة اجتهادية ظنية لا قطعية كما ظنه بعض
الجهال من المتفقهة ومنها قول ام سلمة رضي الله عنها قرأ رسول الله
صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب
العالمين اية اعترض عليه ايضا بان الراوي عن ام ابن ابي مليكة وقد قال
الطحاوي انه لم يسمع هذا الحديث عنها ولان الترمذي ذكر هذا الحديث
في جامعه ولم يذكر البسملة ثم قال اسناده ليس بمتصل ولان في متنه اضطرابا
اذ في بعض الرواية عد بسم الله الرحمن الرحيم اية والحمد لله رب العالمين اية
ولانه خبر واحد كما مر واقول الجواب عن الاول ان علمائنا في الحديث صرحوا
بان كل من علم له سماع من انسان او علم له لقاء انسان فحدث عنه فهو محمول
على السماع عنه ما لم يظهر تدليسه خصوصا اذا كان تابعيا شهد الرسول
بجبرية زمانه الا اذا علم انه لم يسمع منه ما حكاه عنه وظاهر ان مجرد
قول الطحاوي لا يفيد العلم بذلك سيما بالنظر الى الخصم ليحصل الالزام
وابن ابي مليكة ليس بمدلس والا لذكره الطحاوي مكان عدم السماع لانه اولى
بالطعن وعن الثاني ان البسملة اذا ترك لا يكون هذا الحديث فلا يضر
عدم اتصال اسناده وعن الثالث انه لا يسمى اضطرابا عند المحدثين
قال ابن الصلاح وغيره انما نسميه مضطربا اذا تساوت الروايتان اما اذا
ترجحت احديهما بحيث لا تقاومها الاخرى بان يكون راويها احفظ او
اكثر صحبة للمروي عنه او غير ذلك من وجوه الترجيحات المعتبرة فالحكم
للراجحة ولا يطلق عليه حينئذ وصف المضطرب وما ذكر رواية مجهول له
لا تعارض المذكورة وعن الرابع ما مر فالصواب في الجواب اما عن الحديث
الاول فبان يقال قال الامام الطرطوشي اما حديث ابي هريرة فيرويه عبد الحميد

عبد الحميد ابن جعفر عن نوح بن ابى بلال ونوح مجهول ورواية المجهول مردودة
واما عن الثانى فبان يقال الامام السروجى يرويه عمر بن هارون البلخى
عن ابى جريج قال يحيى هو ليس بشئ ثم اقول ولنا فى انها ليست من الفاتحة
ما روى البخارى ومسلم عن انس بن مالك خادم رسول الله عليه السلام انه
قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين
وما روى مسلم رضى عنه انه قال صليت خلف النبى عليه السلام وابى بكر و
عمر وعثمان رضوان الله عليهم وكانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين
لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم لا فى اول قراءة ولا فى اخرها وما فى مسند الامام
احمد عن شعبة عن قتادة عن انس رضى الله عنهم قال صليت خلف رسول
الله عليه السلام وخلف ابى بكر وعثمان فلم يكونوا يستفتحون القراءة ببسم الله
الرحمن الرحيم قال شعبة فقلت لقتادة انت سمعته من انس قال نعم سألناه
عنه وما روى البخارى ومسلم ايضا عن عايشة رضى عنها انها قالت
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله
رب العالمين ولا يخفى على الخبير المنصف ان هذا اقوى مما ذكره المصنف
وقد ذكر الامام الاعظم رضى عنه فى مسنده احاديث تدل على ما ذكرنا لكن
اقتصرنا على ما نقلنا لان الفضل فيما شهدت به الخصماء ومن اجله اى
اجل الاختلاف فى الرواية وفى بعض النسخ ومن اجلهما فالضمير للروايتين او
الحديثين اختلف اى وقع الاختلاف بين الشافعية فى انها اى البسملة
اية براسها او بما بعدها يعنى قوله الحمد لله رب العالمين ولنا ثانيا فى
اثبات كونها من القران الاجماع القولى والفعلى والاول الاجماع على ان
ما بين الدفتين كلام الله تعالى اى دفتى جميع المصاحف حتى المصاحف
المتقدمة التى فى زمن الاصحاب ولو سلم ان المراد بها المصاحف المتداولة
بيننا فالمراد بما بينهما ما فيه احتمال القرانية فبطل ما قيل ان اسماء السور
وكونها مكية ومدنية وعدد الاى مما بين دفتى المصاحف وليست
بقران لانها مع حدوثها فى المصاحف الحديثة كما ذكره الامام القرطبى و
غيره ليس فيها احتمال القرانية ولذا ميزوها عنه فى اللون او الخط والثانى
الوفاق على اثباتها فى المصاحف اى جميعها قديمها وحديثها مع المبالغة

فى تجريد

فى تجريد القران عما ليس منه حتى ما يكتب امين فى اخر الفاتحة لئلا يظن
انه من القران فبطل بتعميم المصاحف ما اعترض عليه ايضا بما مر مع
اند فاعه بان من فعل ذلك فقد ميزه بلون اخر او خط اخر وقد كتبوا البسملة
فى المصاحف بحبره وخطه وانما قلنا ان الثانى ايضا اجماع اذ لا
مخرج عن الادلة الاربعة وخص لفظه بالاول لانه اقوى القسمين
قيل الاجماع على عمومه هم كيف وقد خالف مثل مالك فلو كان قطعيا
لم يخالفه والظنى لا يفيد واثباتها فى المصاحف لا يفيد القرانية و
ان كان بامر الرسول عليه السلام لجواز ان يكون ذلك لكونها فى الشريعة
شعار الفصل وعنوان التبرك بالابتداء فيكون التوصية بالتجريد
من غيره للعلم بذلك عرفا شرعيا اقول الجواب عن الاول ان الاجماع
ينعقد اذ اندر المخالف غايته ان يكون ظنيا وقد عرفت ان المسئلة
ظنية فالظنى يفيد وعن الثانى ان الاحتمال غير الناشى عن دليل لا
ينافى الظهور الكافى ههنا نعم يرد على الاول ان ادعى الاجماع انما تثبت
اذا ثبت انعقاده بعد انقراض عصر علماء المدينة والبصرة والشام
اذ ما داموا مخالفين لم ينعقد لكثرتهم بل اكثريتهم وهيهات اثباته اللهم
الا ان يقال ان خلافهم فى خصوص البسملة دون القول بان ما بين الدفتين
كلام الله تعالى لكن لا يخفى ما فيه فتدبر والباء متعلقة بمحذوف علم
ان الباء من الحروف الجارة الموضوعة لافضاء معانى الافعال الى
الاسماء فاذا استعملت فى كلام ليس فيه فعل تتعلق هى به يقدر
فعل عام اذا لم يوجد قرينة الخصوص والا فلا بد من تقدير الخاص لانه
اتم فايدة واعم عايدة وعلى التقديرين ان كان تعلقها به بواسطة
متعلق عام او خاص حذف منسيا وله محل من الاعراب يسمى الجار و
المجرور ظرفا مستقرا كما فى صورة انتفاء الفعل الاول عن اصله نحو
زيد فى الدار لاستقرار معنى عامله فيه وانفهامه منه ولذا قام مقامه
وانتقل اليه ضميره وان كان بالذات ولم يكن له محل من الاعراب فلغوا
كما اذا ذكر الفعل مطلقا وبعد تقدير متعلق الباء قد يحتاج الى بيان
تعلق مدخولها بالفعل المقدر هل هو بالمصاحبة او بالاستعانة او غيرهما

والى بيان المقصود من استعمال تلك الحروف في ذلك المقام كالتيمن والتبرك
فاذا حملت على الاستعانة يكون الظرف لغوا بالاتفاق واذا حملت
على المصاحبة يكون مستقرا عند الجمهور وجوز صاحب اللباب والفاضل
الرضى اللغوية اذا عرفت هذا فاعلم ان الباء ههنا متعلقة بمحذوف
خاص بلا واسطة تقديره بسم الله اقرء وقد دلت القرينة على خصوصه
لان الذى يتلوه اى يعقب لفظ بسم الله الرحمن الرحيم مقروء وهذه احسن
من عبارة الكشاف حيث قال لان ما يتلو التسمية مقروء لاشعارها
بكون المراد بالتسمية معناها المصدرى وليس كذلك بل هذا اللفظ
المخصوص ولذا قال مقروء مع ان المناسب يكون المقصود افتتاح القراءة
به ان يقول قراءة وذلك لان هذا اللفظ يتلوه شيئان احدهما من جنسه
ويتلو ذكره وهو المقروء اعنى الحمد لله مثلا والثانى من غير جنسه ويتلو
وجوده ذكره وهو القراءة وتلو كل واحد منهما يستلزم تلو الاخر لكنه
اختار الاول ليفهم الثانى مع رعاية التجانس بخلاف تسمية الذابح ونحوه
اذ لا تالى لها الا فى الوجود وهو الذبح اذ المذبوح ليس بتال لها لا فى الذكر
ولا فى الوجود فلا وجه لان يقال ان الذى يتلو التسمية مذبوح وكذلك
اى كاضمار البادى فى القراءة بالتسمية يضمر كل فاعل من الحال والمرتحل و
الذابح ما يجعل اى لفظ ما يجعل التسمية مبدءا له فان التسمية انما
جعلت مبدءا للفعل الحقيقى والمضمر انما هو الفعل الاصطلاحى
الدال عليه ففى الكلام حذف مضاف مثلا اذا قال الذابح باسم الله كان
التقدير باسم الله اذبح وذلك اى اضمار اقرء ههنا وغيره فى غيره اولى
من ان يضمر ابدء كما ذهب اليه بعض النحاة مستدلا بانه اعم فهو بالتقدير
اولى ولهذا يقدرون متعلق الظرف المستقر فعلا عاما وبانه مستقل
بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدءا بها فتقديره وقع فى المغنى واجيب
عن الاول بمامر انهم انما يقدرون فى المستقر وغيره فعلا عاما اذا لم يوجد
قرينة الخصوص واما اذا وجدت فلا بد من تقديره فانك اذا قلت زيد
على الفرس او من العلماء او فى البصرة كان المقدر راكب ومعدود ومقيم
وعن الثانى بان معنى الابتداء بها ايتاؤها قبيل الشروع فى المقصود وهو

حاصل

حاصل فيما اخترناه اقول فيه امتثال الحديث فعلا فقط وفيما ذكره امتثال
له قولا وفعلا ولا شك انه اولى وانما قلنا اضماره اولى من اضمار ابدء
لعدم ما يطابقه وما يدل عليه اذ ليس ههنا امر من جنس الابتداء يطابقه
ويدل عليه بخلاف ما اخترناه لان الذى يتلو التسمية مقروء ومطابق
للمقدر ودليل عليه وايضا انما يتحقق ذلك فى افعال ممتدة مستمرة يمكن
اعتبار البداية والنهاية والتوسط فيها دون ما ليست كذلك كالخروج
والدخول مثلا فيكون قوله ما يطابقه ويدل عليه لرفع الايجاب الكلى
نعم كون الحال حال الابتداء دليل على تقدير ابدء لكنه خال عن المطابق
والاولوية بهما اقول بعد تسليم عدم المطابقة يعارضه ما ذكرنا من وجود
الامتثال له قولا وفعلا فى تقدير ابدء او ابتدائى عطف على ابدء لزيادة
اضمار فيه لان الظرف حينئذ مستقر فيحتاج الى اضمار حاصل وحصل
مثلا ولان فيه اضمار المصدر بفاعله البارز واضمار اقرء ليس كذلك
لان فاعله مستتر مع ما فى الاول من عدم ما يطابقه ويدل عليه ثم اراد
بيان وجه تقديره المعمول مقدما فقال وتقديم المعمول ههنا اى فى
بسملة القراءة اوقع اى اثبت وامكن بل فى جميع صور جعل الفاعل التسمية
مبتداء لفعله اذ لا اختصاص لهذا الحكم بتسمية القارى وغيره كما فى قوله
تعالى بسم الله مجريها ومرسيها اى به اجراؤها وارساؤها لا بهبوب الرياح
والمرساة كما يتوهم اهل العرف وهذا الاستشهاد انما يتاتى اذا جعل بسم الله
خبر المجريها لا متعلقا باركبوا وان ترجح عند المصنف حيث جعله اولا
حالا من الواو اى اركبوا فيها مسمين الله او قائلين باسم الله وقت اجرائها
وارسائها او مكانهما على ان المجرى والمرسى للوقت والمكان او المصدر
والمضاف محذوف كقولهم اتيك خفوق النجم وانتصابهما بما قدرناه حالا
ثم قال ويجوز رفعهما ببسم الله على ان المراد بهما المصدر او جملة من مبتدء
وخبر وقوله ههنا احتراز عن قوله تعالى اقرأ باسم ربك فان المعمول اخر
فيه لانه اول ما نزل من القران فكان بالقراءة اهم فان قيل اسم الله تعالى
اهم عند المؤمن على كل حال اجيب بانه من حيث هو اسمه يتعلق به اهتمام
وقد يعرض بحسب المقام اهتمام اخر كما اذا قصد الاختصاص فاذا اجتمع

الاهتمام ان قدم كما في التسمية واذا افرد الاول فان لم يتعارضه ما
هو اولى بالاعتبار قدم ايضاً والا فلا وفي قوله اقرأ باسم ربك عارضه
الاهتمام بالقرأة فكان اولى بالاعتبار ليحصل المقصود من طلب اصل القرائة
ولو قدم الاسم لفات الغرض الاصلي وافاد ان المظاهر كون مفتتحه باسم الله
تعالى لا باسم الاصنام والمقام ابى عنه لانه اي المعمول اهم اراد به الاهمية
العارضة بحسب اعتبار المتكلم بحاله لكونه نصب عين المؤمن عند الشروع
في امر خطير واما ما ذكره الشيخ عبد القاهر انا لم نجدهم اعتمدوا في التقديم
شيئاً يجري مجرى الاصل غير العناية والاهتمام لكن ينبغي ان تفسر وجه العناية
بشيء وتعرف فيه معنى وقد ظن كثير من الناس انه يكون ان يقال قدم للعناية
والاهتمام من غير ان تذكر من اين كانت تلك العناية وبم كان اهم فانما هي
الاهمية المطلقة الشاملة ولا وجه لارادتها ههنا وجعل ما بعدها
تفصيلاً لها لان العطف بالواو ينافيه ولان الاهم هو المعمول من حيث
انه اسمه تعالى وما بعده هو المعمول من حيث التقديم فكيف يصح جعله
تفصيلاً له وبهذا يظهر فساد جعل العطف ههنا للتفسير مع ندرته في
نفسه اعلم ان هذه الصيغة وما بعدها من صيغ افعل التفضيل قد استعملت
بلا احد الاشياء الثلثة فاما ان يقال ان المفضل عليه اذا علم وكان افعل
خبراً جاز ذلك الاستعمال كما في الله اكبر وقول الشاعر ان الذي سمك السماء بنى لنا
بيتاً دعائمه اعز واطول او يقال جردت عن معنى التفضيل مأولة باسم الفاعل
او الصفة المشبهة كما في قوله تعالى وهو اهون عليه اذ ليس شيء اهون عليه
تعالى من شيء وادل على الاختصاص فان المشركين كانوا يبدؤن في افعالهم
بأسماء الهتهم فيقولون باسم اللات باسم العزى وكان هذا التقديم منهم
لمجرد الاهتمام الناشي من قصد التبرك والتعظيم لا للاختصاص اذ لم يكونوا
ينفون التبرك باسم الله تعالى بل كانوا يتبركون به ايضاً فوجب على الموحد ان
يقصد بعبارته قطع شركة الاصنام فيكون قصر افراد لا كما في قوله تعالى
اياك نعبد لانه قصر حقيقي لا يجري فيه الافراد والقلب والتعيين كما تقرر
في موضعه وايضاً خصوص المخاطب مانع من ذلك فتدبر وادخل في التعظيم
لظهور ان تقديم الاسم تعظيم واوفق للوجود فان اسمه تعالى مقدم على القراءة

في الوجود

في الوجود لتقدم مسماه على جميع الممكنات وكيف لا يكون ذلك الاسم
مقدماً عليها وقد جعل آلة لها فلما ورد عليه ان الآلية تقتضي
التبعية والابتذال فينافي التعظيم والاجلال دفعه بقوله من حيث
ان الفعل لا يعتد به شرعاً ما لم يصدر باسمه تعالى فان في الآلة جهتين
جهة التبعية وجهة توقف نفس الفعل وكماله عليها وقد لوحظ ههنا
الثانية دون الاولى لقوله عليه السلام كل امر ذي بال ان شان وشرف
يهتم به ولم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وهو في الاصل مقطوع الذنب
والمراد كونه ناقصاً غير معتد به وهو رمز الى ان نقصان الاول سرى الى
الآخر قال صاحب الكشف المشهور لم يبدأ فيه بالحمد لله نقل سلمه تعالى
يعني شرف الدين الطيبي عن مسند الامام ابن حنبل عن ابي هريرة لا يفتح فيه
بذكر الله اقول اخرج مرفوعاً الحافظ عبد القاهر وابو عوانة وابن حبان
في صحيحيهما كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وخرج
الشيخ شهاب الدين في تخريج احاديث الكشاف بلفظ لا يبدأ فيه بسم الله
اقطع وبالجملة لم يجد هذا اللفظ بعينه فكأنه نقل بالمعنى واعلم ان قوله
وقد جعل آلة لها اشارة الى ان الباء ههنا للاستعانة كما في كتبت بالقلم
وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركاً باسم الله اقول لم يرد ان الباء صلة
للتبرك لا لاقتضاء كون الظرف لغواً لخصوص المتعلق لما مر انه لا ينافي
المستقرية بل اراد بيان المقصود من استعمال حرف المصاحبة ثم فكأنه
قال ملتبساً باسم الله تعالى للتبرك اقرأ وقد عرفناكه سابقاً فلا تغفل
وهذا القول مختار صاحب الكشاف ورجحه بوجوه الاول كون الباء
للملابسة اكثر من باء الاستعانة الثاني ان التبرك باسم الله تعالى تأدب
وتعظيم له بخلاف جعله آلة مبتذلة غير مقصودة بذاتها الثالث ان
ابتداء المشركين باسماء الهتهم كان على وجه التبرك به فينبغي ان يرد عليهم
في ذلك الرابع ان باء المصاحبة ادل على ملابسة جميع اجزاء الفعل
باسم الله تعالى من باء الاستعانة الخامس ان التبرك باسم الله تعالى معنى
مكشوف يفهمه كل احد ممن يبتدأ به في اموره والتأويل المذكور في كونه
آلة لا يهتدي اليه الا بنظر دقيق السادس ان كون اسم الله تعالى آلة ليس

عطف على ما نفهم من قوله وقد جعل آلة لها فانه يتضمن
كون الباء للاستعانة كانه قال الباء للاستعانة
وقيل المصاحبة ... حيث لم يصح ...
... عنه ...
... ابن صدر الدين

الّا باعتبار انّه يتوسّل اليه ببركته فقد رجع بالاخرة الى التبرّك وليس في
اعتبار الاوّلية زيادة معنى يعتدّ به اقول للمصنّف في الاوّل منع الاكثرية
فيها ثبت اثباتها وفي الثاني القول بانّ تلك الجهة غير ملحوظة بل الملحوظة
جهة كون الفعل غير معتدّ به شرعًا ما لم يصدّر به كما مرّ وهي تعارض التبرّك
بل ارجح منه وفي الثالث المنع ايضًا بتجويز كون مرادهم الاستعانة
وفي الرابع القول بانّ الاستعانة تدلّ على الاستعانة باسمه في جميع اجزاء
الفعل اذ ليس كتقدير ابتداء ففيها الدلالة على تلك الملابسة مع زيادة
لا يفاومها الاوّلية وفي الخامس القول بانّ العبرة للخواصّ فانّ العوام
كالهوام فالدقّة من اسباب الترجيح لا للردّ وفي السادس القول بان جعله
آلة يشعر بانّ له زيادة مدخل في الفعل ويشتمل على جعل الموجود لفوات
كماله بمنزلة المعدوم ومثله يعدّ من المحسّنات فان قيل الابتداء بالتسمية
ليس ابتداء باسم الله تعالى لانّ الباء ولفظ اسم ليس بشيء منهما اسمًا لله
تعالى قلنا ذكره اسمه لا يجب ان يكون بذكر اسم خاصّ من اسمائه بل يجوز
ان يكون بذكر لفظ دالّ على اسمه وههنا كذلك فانّ اضافة الاسم الى
الله تعالى ان كانت بمعنى الاختصاص في الجملة شمل اسماءه كلّها وان كانت
بمعنى الاختصاص وضعًا لذاته المتّصف بالكمالات فهو لفظ الله خاصّة
للاتفاق على انّ ما سواه معان وصفات فظهر انّ الابتداء بلفظ الاسم
ابتداء بالاسم حقيقة واما الباء فوسيلة الى ذكره على وجه يؤذن
بجعله مبدأ للفعل فهي من تتمّة ذكره على الوجه المقصود وهذا وما بعده
الى آخر السورة مقول على السنة العباد هذا وما بعده من مقول قيل
وجواب عمّا يقال كيف قال الله تعالى متبرّكًا باسم الله تعالى اقرأ كما يظهر
من النظر في الكشاف ليعلموا كيف يتبرّك باسمه اي باي عبارة يتبرّكون
فلا يرد انّ ذلك تعليم للتبرّك باسمه لا تعليم لكيفيّته وليس هذا ميلًا
منه الى الوجه الاخير لما عرفت انّه من مقول قيل ومبنيّ على مختار ذلك
القائل ويعلم منه حال الاستعانة التي اختارها المصنّف ويحمد على نعمه
وهو يعلم من اوّل السورة ويسأل من فضله وهو يعلم من آخرها وانّما كسرت
الباء ومن حقّ الحروف المفردة من حروف المعاني المقابلة للاسم والفعل

لكاف

ككاف التشبيه ونحوها لا حرف المباني التي هي موادّ الكلم كحروف نصر
ان تفتح لانّها مبنيّة لا يختلف آخرها فالاصل فيها السكون لكنّه تعذّر
فيها لانّها لكونها كلمة براسها يقع في الابتداء والسكون مرفوض فيه
فصير الى فتحة هي اخت السكون في الخفّة وان كان الكسرة اختًا له في المخرج
لانّها لكثرة دورها على الالسنة استحقّت الاخفّ لكنّها كسرت لاختصاصها
اي تميّزها وانفرادها من بين الحروف بلزوم الحرفيّة والجرّ اي بامتناع
انفكاكها عنهما معًا فيكون اللزوم لها لا لغيرها من الحروف لدخول الباء
على المقصود كما هو الاستعمال العرفيّ وسيأتي في بالعبادة وكلّ
من الحرفيّة والجرّ يناسب الكسر امّا الجرّ فلموافقة حركة الحرف اثرها وامّا
الحرفيّة فلاقتضائها السكون الذي هو عدم الحركة والكسر بمنزلة العدم
لقلّته اذ لا يوجد في الافعال ولا في غير المنصرف من الاسماء ولا في الحروف
الّا نادرًا كجير قال صاحب الكشاف وامّا الباء فلكونها لازمة للحرفيّة
والجرّ فقيل هما وجهان فنقض الاوّل بواو العطف وفائه اللازمتين للحرفيّة
والثاني بكاف التشبيه اللازمة للجرّ وقيل المجموع دليل واحد فاندفعا
وبقي النقض بواو القسم وتائه واجيب بانّ عملهما بنيابة الباء فكان
الجرّ ليس اثرًا لهما والمصنّف اراد التعليل بحيث لا يرد عليه شيء فزاد الاختصاص
وتحقيقه انّ المعنى حينئذ لامتيازها من بين الحروف بامتناع انفكاكها
عنهما وظاهر انّ هذا انّما يصحّ اذا اعتبر صورة الحرف من حيث دلالتها على
معنى مع قطع النظر عن خصوصيّة تنشأ عن الاضافة او غيرها فانّ شيئًا
من حروف الجرّ المفردة من حيث هو حرف جرّ لا ينفكّ عن الحرفيّة والجرّ
فيلزم ان يكون كلّها مكسورة فلا بدّ من قطع النظر عن الخصوصيّة ههنا
وكذا في عبارة الكشاف حتى يتمّ التعليل ويندفع النقوض بلا اعتساف
فانّ التاء والواو ينفكّ عنهما الجرّ والكاف ينفكّ عنها الحرفيّة لانّها
قد تكون اسمًا بمعنى مثل والجرّ لانّها قد تكون للخطاب وامّا لزوم الحرفيّة
والجرّ في واو القسم وتائه فانّما نشأ من الاضافة والكلام في المطلق كما عرفت
فالواو ينفكّ عنها الجرّ لما مرّ والتاء ينفكّ عنها الامران بجواز الخطاب
فلا حاجة الى الالتجاء بالنيابة فظهر انّ القول بانّ القوم اعتبروا خصوص

المعانى فقال كاف التشبيه اما حرف واما اسم بمعنى مثل ولم يلتفتوا
الى مجرد صورة الكاف ولم يقولوا انها ايضا تكون ضميرا وحرف خطاب
وقول صاحب الكشاف نحو كاف التشبيه ولام الابتداء آه يدل على اعتبار
خصوصيات المعانى وكيف لا وبذلك يظهر تعدد اللامين وكون احديهما
مفتوحة والاخرى مكسورة خارج عن التحقيق فان شيئا مما ذكر لا يدل على
اعتبارهم خصوصها فى بيان علة الكسر كيف ولو اعتبروه فيه لزم كسر
لام الاضافة مطلقا ولم يصح التفرقة بين الداخلة على المظهر والمضمر
ولم يحتج الى التعليل بالفصل على ما سيأتى فتدبر فان قيل فعلى ما ذكر كان
يكون ان يقول لاختصاصها بلزوم الجر فما فايدة ذكر الحرفية قلنا قد عرفت
ان كلا من الحرفية والجر يناسب الكسر فذكرها التحقيق بسبب الكسر ولا يجب
ان يكون كل قيد للاحتراز كما كسرت لام الامر ولام الاضافة داخلة على المظهر
احتراز عن الداخلة على المضمر فانها تفتح لحصول الفرق الذى سنذكره بجوهر
المدخول عليه اذ لام الابتداء لا تدخل الا على المرفوع للفصل بينهما وبين
لام الابتداء ولم يعكس ليوافق حركة العامل اثره والاسم عند البصريين
من الاسماء التى حذفت اعجازها فان اصل اسم سمو واصل ابن بنو حذفت
لكثرة الاستعمال وخص الاعجاز بالحذف لكونها محل التغيير ثم لم يحذف اوايلها
تفاديا عن زيادة الاجحاف بل حذف حركتها وبنيت اوايلها على السكون
فحصل التخفيف فى طرفيها اى بنيت كذلك تخفيفا واستعمالا وان كان
يعتبر تحركا اوايلها تقديرا وقياسا ولهذا تراهم يقولون اسم سمو وادخل
عليها مبتداء بها همزة الوصل لان من دابهم ان يبدؤا بالمتحرك فلا بد
من حرف تثبت فى الابتداء وتسقط فى الدرج ليحصل مراعاة كل من الدأب و
الاصل بقدر الامكان وما هى الا همزة الوصل فكأنه قال وادخل على
اوايلها حرف تسقط فى الدرج ليراعى الاصل وتتحرك فى الابتداء لان من
دابهم الى اخره فلا وجه لما قيل ههنا انه تعليل لمطلق الزيادة واما خصوصية
الهمزة فلقوتها وكونها من ابتداء المخارج واما ما ذكره شراح الكشاف
لكونه ملايما لعبارته حيث اطلق الهمزة ولذا عدل عنها المصنف فلا تغفل
ان الحق ان مراده ايضا ينبغى ان يكون هذا كما يظهر من النظر فى كلامه وفيه

(التحقيق)

اشارة

اشارة الى جواز الابتداء بالساكن كما هو الحق وان ذهب البعض الى امتناعه
لكنه لما لم يخل عن لكنة وبشاعة سلم عنه لغة العرب الموضوعة على غاية
من الاحكام والرصانة ويقفوا على الساكن لانه ضد الابتداء فجعل
علامته ضد علامته ولان الانتهاء عدمى فيناسبه السكون لانه
عدمى كما ان الابتداء لكونه وجوديا يناسب الحركة لانها وجودية
ويشهد له اى لكون الاسم من تلك الاسماء تصريفهم الاسم على اسماء
واسامى وهو جمع اسماء صرح به الامام القرطبى وغيره وسمى وسميت
ولو كان اصله وسما كما ذكره الكوفيون لكان جمعه اوساما وتصغيره
وسيما والفعل منه وسمت ويجئ سمى كهدى عطف على تصريفهم لغة
نصب على الحالية من سمى فيه اى فى الاسم يؤيده ما قال ابن الانبارى
فى الاسم خمس لغات اسم واسم بكسر الهمزة وضمها وسم بكسر السين و
ضمها وسمى على وزن هدى وان ترك الجوهرى الخامسة والله اسماك
سمى مباركا اثرك الله به ايثاركا سميت فلانا زيدا وسميته به
واسميته به كله بمعنى والاسم المبارك ما يسر به المتفاءل كمحمد وسعد
وسعيد ومبارك والمعنى والله سماك باسم مبارك اختار الله تعالى
بذلك على غيرك كما اخترت به نفسك او لاختيارك والقلب بعيد
جواب عن قول الكوفيين ان هذه الامثلة مقلوبة فان اسماء مثلا
اوسام فقلبت فصارت اسماء ولا شك انه بعيد خلاف الاصل ومع
بعده غير مطارد فى انواع تصاريف الكلم بل لا توجد كلمة خولف
الاصل فيها وفى جمعها وتصغيرها وساير تصاريفها كيف وشان
للجمع والتصغير رد الشئ الى اصله واشتقاقه عند البصريين من السمو
وهو الارتفاع سمى به لانه رفعة للمسمى وشعار له اى علامة للمسمى
بها يرتفع عن زاوية الهجران الى منصة العرفان وعن حضيض الخفاء
الى اوج الجلاء واشتقاقه من السمة وهى العلامة والهاء عوض
عن الواو وعند الكوفيين لم يذكر هذا المذهب كالاول بالاستقلال
اشارة الى ضعفه واصله وسم بفتح الواو حذفت الواو وعوضت
عنها همزة الوصل ولهذا كسرت ليقل اعلاله فان فى مختار البصريين

كثرة الاعلال حيث حذف العجز وبنى الاول على السكون وادخل همزة الوصل
عليه ورد بان الهمزة لم تعهد داخلة على ما حذف صدره فى كلامهم
فارتكاب كثرة الاعلال اهون من ارتكاب المغير الى عديم النظير ولا يرد
النقض باشاح فى وشاح واعاء فى وعاء اذ المراد بالهمزة ههنا همزة
الوصل وفى ما ذكرته من صور النقض همزة القطع فلا اشكال فايدة
قال الامام القرطبى من قال ان الاسم مشتق من العلو يقول لم يزل الله
تعالى موصوفا قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنائهم لا تاثير
لهم فى اسمائه وصفاته وهذا قول اهل السنة ومن قال الاسم مشتق
من السمة يقول كان الله تعالى فى الازل بلا اسم ولا صفة فلما خلق الخلق
جعلوا له اسماء وصفات فاذا افناهم بقى بلا اسم ولا صفة ومن لغاته
سِم وسُم اخرها تين اللغتين عن قول الكوفيين لاحتمال كون اصلها
وسما حذفت الواو وكسرت السين فى الاولى لان الساكن اذا حرك حرك
بالكسر وضمت فى الثانية ليكون دليلا على الواو المحذوفة بخلاف سمى
فان اصله سمو قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها قال اى رؤبة
باسم الذى فى كل سورة سِمُهُ وبعده على ما فى الكشف ارسل فيها بازلا
يُقَرِّمُه فهو بها ينحو طريقا يعلمه الباء تتعلق بارسل اى باسم الله الراعى
فى الابل بازلا اى فحلا انشق نابه يقرمه حال بارسل او صفة بازلا اى
يترك عن الاستعمال بالركوب والحمل لتقوى للفحلة فهو اى البازل يقصد
بتلك الابل طريقا يعلمه لاعتياده بتلك الفعلة والاسم ان اريد به
اللفظ حاصل هذا الكلام بيان ان لا معنى للخلاف بين الاشاعرة و
المعتزلة بانه عين المسمى او غيره وتلخيصه ان المراد بالاسم ان كان اللفظ فلا
نزاع فى انه غيره وان كان الذات وان لم يشتهر به فلا نزاع فى انه عينه وان كان
الصفة فلا وجه للجزم باحد الطرفين بل قد يكون احدهما وقد يكون واسطة
بينهما وهذا بحث تحير فى تحريره فضلاء المتقدمين والمتاخرين والاحسن
ما افاده بعض المحققين وهو ان الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ كما فى كتبت
زيدا وقد يطلق ويراد به المسمى كما فى كتب زيد فاذا اطلق بلا قرينة ترجح
اللفظ او المسمى كقولك رأيت زيدا فانه يحتملهما بلا رجحان فالقائل بالغيرية

يحمله

يحمله على اللفظ وبالعينية على المسمى ويعلم منه حال لفظ الاسم فان
من جعل الاسم عين المسمى جعله ايضا عينا لان عين العين عين وقد
استخرج الامام تاويلا وسماه لطيفا دقيقا وهو ان لفظ الاسم اسم
لكل لفظ دال على معنى فى نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة ولفظ الاسم
كذلك فيكون الاسم عين المسمى اقول يرد عليه اولا ان هذا الاسم انما يصح
اذا كان النزاع فى لفظ الاسم فقط وثانيا انه هذا ايضا لا يصلح محلا للخلاف
لان المعتزلة لا ينكرونها وثالثا انه لا يناسب التمسك بقوله تعالى سبح
اسم ربك الاعلى وقول لبيد اسم السلام ونحو ذلك كما فعل القوم و
يتعدد الاسم تارة مع اتحاد المسمى كما فى الترادف واجتماع الاسم واللقب
والكنية ويتحد الاسم تارة اخرى مع تعدد المسمى كما فى المشترك وان اريد
به ذات الشئ فهو المسمى لكنه لم يشتهر اى الاسم بهذا المعنى وايضا لا وجه
لذكره ولا للخلاف فيه فضلا عن اقامة الدليل عليه وقوله سبح اسم ربك
المراد به اللفظ جواب عن سؤال يرد على قوله لم يشتهر بهذا المعنى تقرير السؤال
ان المراد بالاسم ههنا الذات بقرينة نسبة التنزيه اليه والوقوع فى القرآن
دليل الاشتهار وتقرير الجواب ان الاسم ههنا محمول على حقيقته والقرينة
المذكورة لا تصلح ان تكون قرينة لانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقايص
يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة له عن الرفث اى الفحش وسوء الادب كذكره
على وجه التحقير او تسمية الغير به او بيانه بما لا يليق به او الاسم فيه مقحم
جواب ثان عطفا على قوله المراد به اللفظ كما فى قول الشاعر يعنى لبيدا
تمنى ابنتاى ان يعيش ابوهما وهل انا الا من ربيعة او مضر فقوما و
قولا بالذى قد عرفتما ولا تخمشا وجها ولا تحلقا الشعر الى الحول ثم اسم
السلام عليكما تمامه ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر قوله تمنى
اصله تتمنى حذف احد التائين قوله ربيعة او مضر اى من قبيلتهما فانهما
ماتا وانقرضا فانا كذلك يأمر بنتيه بان تقوما وتندباه بعد موته و
تذكرا ما تعرفانه من فضايله ومحاسن اخلاقه واحاسن افعاله ونهاهما
عما يفعله غيرهما من اهل الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر لاجل الميت
وقوله الى الحول متعلق بقوله فقوما وقولا اى افعلا هذه الندبة والتعزية

الى تمام الحول كما هو عادة العرب ثم السلام عليكما اى ثم اودعكما واسلم
عليكما سلام توديع واقبل عذركما ان تركتما الندبة والبكاء بعد
هذا لانكما بكيتما حولا كاملا ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر
فظهر ان لا وجه لما قيل اى بكيت الى الحول من فراقكما ثم سلمت عليكما
سلام توديع ومتاركة ومن يبك هذه المدة فهو معذور فى ترك البكاء
وان اريد به الصفة كما هو رأى الشيخ هذا قيد للصفة لا للارادة يعنى
ان اريد به صفة على رأى الشيخ وهى مبداء الاشتقاق الذى يسمونه الصفة
المعنوية واما الاسم على رأيه فما دل على الذات مشتقا كان او غيره كما
سيظهر مما سينقل عنه ان شاء الله تعالى وهو احتراز عن رأى من فسر
الصفة بما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين انقسم الاسم بهذا
المعنى انقسام الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى كالوجود الخاص
والى ما هو غيره كالايجاد والاحياء والى ما ليس هو ولا غيره كالعلم
والقدرة وانقسامها عنده الى تلك الاقسام مذكور فى الكتب الكلامية
يشهد به التتبع فاندفع بما قررنا ما قيل اولا ان كلامه يدل على ان
عند الشيخ المراد بالاسم ابدا هو الصفة ولم يوجد فى كلامه ما يدل عليه
بل ما يدل على خلافه مما سينقل عنه وثانيا ان انقسام الصفة عنده
الى الاقسام المذكورة غير مسلم وانما المنقول عنه ان الاسم هو الذى
ينقسم اليها فانه نقل عنه فى المواقف ان الاسم اى مدلوله قد يكون
عين المسمى نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون
غيره كالخالق والرازق مما لا يدل على الصفة الحقيقية وقد يكون
لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على الصفة الحقيقية القائمة
بذاته تعالى وثالثا ان الصفة لا تبدان يدل على معنى زايد على الذات فلا مجال
لكونها عين المسمى اذ المراد بالعينية كون مدلوله عين المسمى لا مجرد الصدق
والا لكان جميع الصفات المحمولة عينا اما الاول فلانه انما يرد اذا
جعل قوله كما هو رأى الشيخ قيدا للارادة وقد عرفت انه قيد للصفة
واما الثانى فلان التتبع يفيد تسليم انقسام الصفة اليها بل يدل
على ان انقسام الاسم اليها عنده باعتبار انقسام الصفة اليها عنده

قال

قال فى شرح المقاصد ذكر الشيخ الاشعرى ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام
ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اى الذات وما هو غيره كالخالق
والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو او غيره كالعالم
والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة واما الثالث فلان مراده
بالصفة مبداء الاشتقاق لا المشتق ولو سلم ان مراده ذلك فما له الى
المبداء عنده قال فى شرح المقاصد اخذ المدلول اعم واعتبر فى اسماء الصفات
المعانى المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول
العالم العلم وهو لا عين ولا غير وظهر ايضا ان الشيخ لم يذهب الى ان اسماء الله
تعالى بمعنى صفاته ثلثة اقسام ولم يفهم ذلك من عبارة المتن ايضا حتى
يتوهم ان اطلاق الاسم بمعنى الصفة على مدلوله مجرد الذات بلا معنى زايد
محل نظر على انه لا بعد فيه لما عرفت ان الوجود كذلك فتدبر لان التبرك
على تقدير ان تكون الباء للمصاحبة والاستعانة على تقدير ان تكون للاستعانة
بذكر اسمه اما الاول فظاهر لان التبرك لا يكون الا بالاسم واما الثانى
فلان الاستعانة حقيقة وان كان بذاته تعالى كيف لا وقد قال تعالى واياك
نستعين لكن الطريق الى تحصيلها لما كان ذكر اسمه تعالى جعل مستعانا
به تعظيما وتبجيلا او للفرق بين اليمين والتيمن فان قوله بالله كذا يحتملهما
فاذا قال بسم الله تعين التيمن والتبرك لان اليمين يكون بالله تعالى لا باسمه
فتدبر ولم تكتب الالف على ما هو وضع الخط يريد الجواب عما يقال من
قواعدهم ان وضع الخط على حكم الابتداء دون الدرج فكان يجب ان تكتب
الالف ههنا لثبوتها فى الابتداء كما كتب فى باسم ربك وتقرير الجواب ان
الاصل ذلك ولكنه تخلف ههنا لكثرة الاستعمال العارضة بحسب
اللفظ والكتابة وهى مما توجب التخفيف من اى وجه كانت ومع ذلك
لم يترك الاصل بالكلية بل طولت الباء عوضا عنها ودليلا عليها
والله اصله اله اعلم ان العلماء اختلفوا فى لفظ الجلالة فمنهم من
تورع عن طلب مأخذه وذكر معناه ومنهم من قال لعله مشتق لكنا
لا نعرف المشتق منه ولم نكلف معرفته ولم يتعرض لهما المصنف بل تعرض
لمذاهب الخواص لظهور ضعفهما واصولها اربعة الاول انه اسم عربى مشتق صار علما بالغلبة

وكذلك ثبت استعمالها بحرف اخر نحو وتبرك لاسم الله حلاوة فى القلوب او مضافا الى اسم اخر نحو باسم ربك صبغة الله

لان اسماء الله تعالى كلها مشتقة ليعرف المكلف معناها فيتوسل
بها اليه الثاني انه اسم عربي غير مشتق الثالث انه صفة مشبهة صارت علما
بالغلبة واختاره المصنف الرابع انه سرياني معرب واصحاب المذهب
الاول اختلفوا في ان اصله قبل دخول اللام إله او لاه والقائلون
بالاول اختلفوا في ان همزة اله اصلية او مقلوبة من واو والقائلون
بالاول تفرقوا خمس فرق فتحصل من المذهب الاول سبعة مذاهب
بينها المصنف الى قوله وقيل علم للذات اذا عرفت هذا فاعلم ان صاحب
الكشاف اختار ان اصله اله اما ثبوت الهمزة في اصله فلوجودها
في تصاريفه واما كونه على الصيغة المخصوصة فلاستعمالها في
معناه كما في قول الحماسي • معاذ الاله ان تكون كظبية • ولا دمية ولا
عقيلة ربرب • فحذفت الهمزة من اله حذفا غير قياسي بدليل وجوب
الادغام والحذف والتعويض فان المحذوف قياسا في حكم المثبت
وهو مانع مما ذكر واختار ابو البقاء انه على قياس التخفيف فلزوم
الحذف والتعويض مع وجود الادغام من خواص هذا الاسم الذي
يمتاز عن نظايره امتياز مسماه عن ساير الموجودات بما لا يوجد الا
فيه وعوض عنها حرف التعريف وهو الالف واللام عند الخليل ولذلك
قيل يا الله بالقطع اي قطع الهمزة لانها جزء العوض من الحرف الاصلي
وهذا ظاهر واما الخفاء فيما اذا جعل اللام فقط على ما هو مذهب
سيبويه فيجب ان يقال انها لما اجتلبت للنطق باللام جرت منها
مجرى الحركة فلما عوضت اللام من حرف متحرك كان للهمزة مدخل ما في
التعريف فلذلك جاز قطعها وانما اختص القطع بالنداء لان الحرف
هناك تمحض للعوضية ولا يلاحظ معها شايبة التعريف اصلا حذرا
من اجتماع اداتي التعريف واما في غير النداء فيجري الحرف على اصله الا
انه اي لفظ الله بحذف الهمزة يختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره في
الجاهلية والاسلام والاله في اصله وهو المنكر لكل معبود لم يرد
انه مرادف للمعبود ليكون صفة مثله فينافي ما اختاره صاحب الكشاف
من انه في اصله اسم غير صفة كما سيتحقق ان شاء الله تعالى • فان قيل عبارة

الكشاف تقبل التوجيه حيث قال اسم يقع على كل معبود والمصنف
قد استعمل اللام وهي صلة الوضع • قلنا ممنوع بل هي للعاقبة كما في قولهم
المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه ثم غلب الاله معرفا باللام على
المعبود بالحق اي على الذات المخصوص فصار علما له بالغلبة ينصرف
اليه عند الاطلاق كساير الاعلام الغالبة • ثم اريد تاكيد الاختصاص
بالتغيير فحذفت الهمزة وصار الله بحذف الهمزة مختصا بالمعبود بالحق
فالاله قبل حذف الهمزة وبعده علم للذات المقدس لكنه قبل الحذف
اطلق على غيره اطلاق النجم على غير الثريا وبعده لم يطلق على غيره اصلا
يؤيده قول الفاضل اليمني جعل يعني صاحب الكشاف الله مختصا
بخلاف الاله مع انه غالب والغالب ايضا مختص بناء على ان الاله
في اصل وضعه قبل غلبته كان يستعمل في المعبود مطلقا • واما الله
فلم يستعمل الا في المعبود بحق • ولا يخفى على من له خبرة وانصاف ان تقرير المصنف
ههنا احسن من تقرير الكشاف • واشتقاقه اي اشتقاق الاله او الله
لا الاله منكرا اذ لا يلايمه العبارات الآتية من أله بفتح اللام إلاهة بكسر الهمزة
ومد اللام وأُلوهة وأُلوهية بضم الهمزة فيهما بمعنى عبد • ومنه قراءة ابن
عباس ويذرك وإلاهتك اي عبادتك فيكون اله بمعنى مألوه اي معبود
بمعنى مستحق للعبادة ممن يصح صدورها فلا يرد انه كان في الازل الها
وليس بمعبود وكونه بذلك المعنى ككون كتاب بمعنى مكتوب فلا يلزم منه
الوصفية كما سيأتي في تحقيقه ومنه تأله واستأله اي تعبد واستعبد
ذهب صاحب الكشاف الى ان الالهة وتصاريفها مشتقة من الاله
وان كان اسم عين اذ الاشتقاق قد يكون من اسماء الاعيان وجعل الاله
مشتقا من أله بالكسر وكان المصنف انما عدل عن الاول لان اشتقاق
الفعل من الاعيان على خلاف القياس لا سيما في الثلاثي المجرد فانه في
غاية الندرة كقولهم إبل أبالة بكسر الباء في الاول وفتح الهمزة في الثاني
اذا تأنق في رعية الابل واحسن القيام بمصالحها • وعن الثاني لان
الاله اذا كان بمعنى المعبود كما عرف به صاحب الكشاف كان مشتقا
من أله بالفتح بمعنى عبد لا إله بالكسر بمعنى تحير اذ لا مناسبة بين مطلق المعبود

وبين معنى التحير وامّا وجه ما اختاره صاحب الكشاف فى انّه فى اصله اسم لاصفة فموقوف على مقدّمة ذكرها شراحه وهى انّ الاسم قد يوضع لذات مبهم باعتبار معنى يقوم به فيتركّب مدلوله من ذات مبهم لايلاحظ معه خصوصيّة اصلا ومن صفة معيّن فيصحّ اطلاقه على كلّ متصف بتلك الصّفة ومثل ذلك يسمّى صفة وذلك المعنى المعتبر فيه مصحّح للاطلاق كالمعبود مثلا ويلزم ذكر موصوف معه لفظا او تقديرا تعيينا للذات الّتى قام به المعنى وقد يوضع لذات معيّنة ولايلاحظ معها شئ من المعانى القايمة بها فيكون اسما لاشبهة بالصفة قطعا كفرس وابل وقد يوضع لها ويلاحظ فى الوضع معنى له نوع تعلّق بها وذلك على قسمين الاوّل ان يكون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له و سببا باعثا لتعيين الاسم بازائه كاحمر اذا جعل علما لذات فيه حمرة وكالدابّة اذا جعلت اسما لذوات الاربع فى نفسها وجعل دبيبها سببا للوضع لاجزاء من مفهوم اللفظ • الثانى ان يكون ذلك المعنى داخلا فى الموضوع له فيتركّب من ذات معيّن ومعنى مخصوص كاسماء الالة والزمان والمكان وكالدابّة اذا جعلت اسما لذوات الاربع مع دبيبها و هذان القسمان ايضا من الاسماء والمعنى المعتبر فيهما مرجّح للتسمية لامصحّح للاطلاق فلا يطّرد انّ فى كلّ ما يوجد فيه ذلك المعنى ولايقعان صفة لشئ لكن ربّما يشتبهان بالصفة والقسم الاخر اشدّ التباسا لانّ المعنى المعتبر فى الوضع داخل فى مفهوم كلّ منهما ومعيار الفرق انّهما يوصفان ولايوصف بهما على عكس الصفات اذا عرفت هذا فاعلم انّه وجد فى الاستعمال اله واحد ولم يوجد شئ اله مع كثرة دورانه على الالسنة فعلم انّه اسم لاصفة وهكذا حكم كتاب وامام وساير ما اعتبر فيه المعانى مع خصوصيّة مّا بالذات وايضا لابدّ بجنس المعبود من اسم يجرى عليه صفاته فانّه معنى متعارف وليس له سوى اله وقيل اشتقاقه من اله بكسر اللام وكذا كلّ ما ياتى بعده اذا غير وانّما اشتقّ منه اذ العقول تتحيّر فى معرفته او من الهت الى فلان اى سكنت اليه فى الاساس سكنت الى فلان استانست به وانّما اشتقّ منه لانّ القلوب تطمئنّ بذكره الا بذكر الله تطمئنّ القلوب والارواح

تسكن الى معرفته قال فى لباب التفاسير بعد ذكر معنى السكون اليه او من معنى الثبات تقول الهنا بمكان كذا اى اقمنا قال • الهنا بدار ماتبيد رسومها • كانّ بقاياها وشام على يد • فعلى هذا كان المناسب للمصنّف ان يذكر معنى الاقامة والثبات كما ذكر معنى السكون اليه ليرتبط بالاوّل قوله لانّ القلوب تطمئنّ بذكره وبالثانى قوله والارواح تسكن لكنّه كانّه لاحظ اللزوم فتدبّر او من اله اذا فزع من امر نزل عليه والهه غيره اذا اجاره اى خلّصه عمّا يخافه وازاله عنه فالهمزة للسلب كما فى اشكيته وانّما اشتقّ منه امّا على الاوّل فلقوله اذ العايذ يفزع اليه حقيقة حقّا كان او باطلا فيكون اله بمعنى ملجأ وامّا على الثانى فلقوله وهو يجيره حقيقة ان كان الها بالحقّ او بزعمه ان كان باطلا فيكون بمعنى المأمن والمنجاة او من اله الفصيل اذا ولع بامّه على صيغة المجهول اى اغرى بها والتجاء اليها وانّما اشتقّ منه اذ العباد يولعون ويلتجؤن بالتضرّع اليه فى الشدايد او من وله اذا تحيّر وخبط عقله لم يذكر وجهه اكتفاء بما سبق من قوله اذ العقول تتحيّر فى معرفته و فيه تصريح بانّ كلّا من اله ووله لغة برأسها كما ذكره النسفى والسجاوندى لانّ اصل اله وله كما ذكر بعض شرّاح الكشاف وانّما قال وكان اصله ولاه لانّ المصدر انّ مصدر وله وله وولهان ولم يشتهر ولاه مصدر وله فقيل عطف على قلبت كاعاء واشاح فى وعاء ووشاح ويرده الجمع على الهة دون اولهة فانّ جمع التكسير كالتصغير يردّ الشئ الى اصله ولو كان الاصل ولاها لجمع على اولهة وقيل اصله لاه عطف على قوله والله اصله اله هذا هو المذهب السابع مصدر لاه يليه ليها ولاها اذا احتجب وارتفع يشير الى انّ له معنيين كما ذكر فى لباب التفاسير احدهما الاحتجاب كما قال الشاعر • لاهت فما عرفت يوما بخارجة • يا ليتها خرجت حتّى رأينا • وثانيهما الارتفاع يقال لاه فلان اى ارتفع فقوله لانّ الله تعالى محجوب عن ادراك الابصار ناظر الى الاوّل وقال الامام الحقيقة الصمديّة محتجبة عن العقول ولايجوز ان يقال محجوبة لانّ المحجوب مقهور لايليق الا بالعبد امّا الحقّ فقاهر

وقيل علم اي بالوضع فهو مرتجل اي غير مشتق وعليه الاكثر وصوبه السمين وهو مقابل للقول بانه صفة اي مشتق وهو ما صححه المص بعد ودل عليه قوله قلنا واستفادته من البرهان
زكريا

قوله قول الشاعر وهو الاعشى اسمه ميمون بن قيس افتيموا احلفا جهارا او نحن نقنع عنكما غرار
ابن الصدر

ووجه الشهادة ان الضرورة ترد الاشياء الى اصولها كذا قال كل المحشين ووافقهم سيدنا وانت خبير بانه كثيرا ما تخرج الكلمة عن اصلها في الشعر ويعتذرون بانه للضرورة الشعرية فتدبر

ای الاله الى رباح وهو ضمة المنذر اتخذها الها شيخ زاده

كابي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى

فظهر ان في العبارة مساهلة وقوله ومرتفع على كل شئ ناظر الى الثاني
اي مستعل على ذلك استعلاء معنويا رتبيا ومرتفع ايضا اي متنزه
عما لا يليق به من الاقوال والافعال والصفات ويشهد له اي لكون اصله
لاها قول الشاعر بحلفة من ابي رباح • يسمعها لاهه الكبار • الحلفة
واحد الحلف بمعنى القسم وابو رباح بفتح الراء والباء الموحدة اسم رجل
والكبار بضم الكاف وتخفيف الباء بمعنى العظيم وروى الجوهري كدعوة بمعنى
الدعاء واما الحلقه بالقاف فتصحيف لا معنى له وروى يشهدها مكان
يسمعها وقيل ليس بمشتق بل علم للذات المخصوص على قوله والله اصله آله
وبيان لمذهب ثان ذهب اليه الخليل والزجاج واختاره الامام و
نسبه الى سيبويه والاصوليين والفقهاء لانه يوصف يقال الله الحي القيوم
ولا يوصف به لا يقال الحي القيوم الله فان قيل قال في سورة ابرهيم العزيز
الحميد الله الذي الاية فقد جعله وصفا للعزيز قلنا فيه قراءتان احديهما
الرفع فلا اشكال عليها لانه حينئذ مبتداء لا وصف والاخرى الجر
فيندفع بانه عطف بيان لا وصف كما تقول جاورت العالم الفاضل
النحرير زيدا فانك لما ذكرت الاوصاف بقي الاشتباه في انه من هو فلما قيل
زيدا زال الاشتباه وسيأتي زيادة تحقيق له اقول فيه بحث لان الدليل
يفيد نفي الوصفية ولا يلزم منه ثبوت العلمية لجواز كونه اسم جنس مختص
ولانه لا بد له بمقتضى العرف والاستعمال من اسم يجري عليه صفاته الخاصة
به فان كل شئ يتوجه اليه الاذهان لا بد له من اسم تجري عليه احكامه و
صفاته على ما هو عليه قانون الوضع واستعمال العرب ولذا قال الجنزي
إذا كان الله صفة وساير اسمائه صفات لم يكن للباري تعالى اسم ولم
تبق العرب شيئا من الاشياء المعتبرة الاسمية ولم تسم خالق الاشياء
ومبدعها وهو محال والا فعدم وضع الاسم بخصوصية الذات مع وضعه
للذات باعتبار ما يقوم بها من المعنى غير محال بل المحال وجود الصفة
بدون الموصوف ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه اي لفظ الجلال فان قيل
ضرورة اجراء الصفة تندفع بكونه اسم جنس فمن اين تثبت العلمية
قلنا المراد بالصفات كما اشرنا اليه الصفات الخاصة به تعالى ولا يكفي

في اجرائها

في اجرائها الا الاسم الخاص به تعالى ايضا لان من شان الصفة الحمل على
الموصوف واقل مرتبة الموضوع المساواة فان قيل لا يلزم من كونه اسما
خاصا به علميته لجواز كونه اسما لكل منحصر في شخصه كالشمس قلنا لما
جرى عليه احكام المعارف تعين انه اسم علم ولانه لو كان وصفا كان
كليا واللازم بظ فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الوصف لا يفيد
الا ان شيئا ما مبهما حصل له المشتق منه وهذا المفهوم غير مانع من
وقوع الشرك فيه واما بطلان اللازم فلانه لو كان كليا لم يكن قوله
لا اله الا الله توحيدا مثل عدم كون لا اله الا الرحمن توحيدا واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو كان كليا لا يمنع الشرك
فاثباته لا يكون موجبا للتوحيد لان ثبوت الاعم لا يقتضي ثبوت
الاخص فضلا عن ثبوت الفرد الشخصي واما بطلان اللازم فلاجماع
العقلاء على انه توحيد فان قيل لا يلزم من نفي الوصفية ثبوت العلمية
لجواز كونه اسم جنس كما مر قلنا علة النفي مشتركة لانه ايضا كلي والاظهر
انه وصف في اصله هذا هو المذهب الثالث واختار المص وبينه
قبل اقامة الدليل بحيث اندفع الوجوه الثلثة المذكورة في اثبات العلمية
فقال لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل غيره بعد الغلبة ولما لم يكن
هذا القدر من الغلبة كافيا في علمية الوصف لوجوده في الرحمن زاد
قوله وصار في افادة التعيين كالعلم القصدي كاينا مثل الثريا والصعق
فانهما وصفان في الاصل صار الاول علما للنجم والثاني نحو بلد بن نفيل
بالغلبة متشابهتين بالعلم القصدي في افادة التعيين وان كان بين الممثل وبين الثاني من
الممثل بهما فرق من حيث ان الغلبة فيها تقديرية وفيه تحقيقية اما
انهما وصفان في الاصل فلان الثريا تصغير ثروى تانيث ثروان صفة
مشبهة بمعنى كثير العدد من الثروة بمعنى كثرة العدد والصعق صفة مشبهة
لمن اصابته الصاعقة واما ان الغلبة فيهما تقديرية وفيه تحقيقية
فلان التحقيقية عبارة عن ان يستعمل اللفظ اولا في معنى ثم يغلب على
اخر والصعق من هذا القبيل والتقديرية عبارة عن ان يستعمل من ابتداء
وضعه في غير ذلك المعنى لكن يكون مقتضى القياس ان يستعمل كالدبران

والعيوق والله والثرياء من هذا القبيل اذ لم يستعملا في غير المعبود
بالحق والكواكب المخصوص اصلا لكن مقتضى القياس الاستعمال و
يجوز ان يكون قوله مثل الثريا والصعق متعلق بقوله كالعلم بيانا له
وبدلا منه ويكون المعنى وصار كالثريا والصعق في صيرورته علما
بالغلبة وان فرق بينهما بما مر فظهر ان ما قيل التشبيه ليس في العلمية
بل في مجرد الغلبة والا فالله من الصفات الغالبة كالرحمن وهما من الاعلام
الغالبة لم يصدر عن روية اجرى جواب لما مجراه اى مجرى العلم القصدى
وهو الظاهر او الغالبى فمعنى اجرائه مجراه عدّه من افراده واجراء احكامه
عليه في اجراء الوصف عليه يندفع به الوجه الثانى من الوجوه المذكورة
في اثبات العلمية والاعتراض عليه بانه اذا كان في الاصل وصفا ثم
عرض له معنى الاسمية بالغلبة لم يكن لله تعالى في اصل الوضع بل الى عروض
الغلبة اسم تجرى عليه صفاته وهو ظاهر لزوما وفسادا انما نشاء
من عدم التفرقة بين الغلبة التحقيقية والتقديرية من الغفلة عن اغناء
التقديرية عن الوضع فليتامل وامتناع الوصف به يندفع به الوجه
الاول منها وعدم تطرق احتمال الشركة يندفع به الثالث منها ثم شرع
في ادلة هذا المذهب فقال لان ذاته تعالى من حيث هو ذاته بلا اعتبار
امر اخر اى صفة من صفاته حقيقى كالعلم والقدرة او غيره كالمعبودية
والرازقية غير معقول للبشر فاذا لم يكن معقولا له فلا يمكن ان يدل
على صيغة المبنى للمفعول وقوله عليه قايم مقام الفاعل اى يمتنع ان
يكون مدلولا له عليه بلفظ اى بوضع لفظ لم يعتبر فيه الامر المذكور سواء
كان الواضع هو الله تعالى او البشر اما الاول فلان الوضع لا يعرف عادة
بقول الواضع وضعت لفظ كذا بازاء معنى كذا بل بتتبع موارد الاستعمال
وهو انما يفيد في الامور المعقولة للبشر وهو انما يكون اذا تضمن معنى
اللفظ الامر المذكور واما الثانى فلان دلالة غيره فرع تعقله نفسه
لا يقال لم لا يجوز ان يعتبر ذلك الامر حال الوضع لا في الوضع لانك قد عرفت
انه اذا لم يعتبر فيه لم يفد التتبع فاضمحل ما قيل لم لا يجوز ان يعرف الذات
بوجه فوضع لها اسم فان علم الواضع عند الوضع بكنه حقيقة الموضوع له

غير واجب نعم يرد عليه ان هذا القدر من اعتبار المعنى لا يقتضى الوصفية
لجواز كونه من الاسماء المشتبهة بالصفة وكون المعنى المعتبر فيه لترجيح
الاسم لا لصحة الاطلاق كما في القارورة والكتاب والامام على ما
تقدم وفي بعض النسخ فلا يمكنه ان يدل عليه بلفظ اى لا يمكن واحدا
من البشر ان يدل غيره عليه وهو مبنى على كون الواضع هو البشر ولانه
لو دل على مجرد ذاته المخصوصة يعنى لو لم يكن وصفا في اصله لكان اسما
ولو كان اسما لدل على مجرد ذاته المخصوصة لما افاد ظاهر قوله تعالى
وهو الله في السموات معنى صحيحا فان ظاهره ان يتعلق في السموات باسم الله
ويكون المعنى هو المستحق للعبادة فيهما كما ذهب اليه اكثر اهل التفسير
وان احتمل ان يتعلق بيعلم والجملة خبر ثان او هى الخبر والله بدل كما
ذهب اليه بعضهم فاذا افاد ظاهره معنى صحيحا ثبت انه لم يدل على
مجرد الذات فظهر ان المناقشة بانه لم لا يجوز ان يكون قوله في السموات
متعلق بيعلم والجملة خبر ثان او هى الخبر والله بدل انما نشأت عن الغفلة
عن الظاهر نعم يرد عليه ان الاسمية لا يقتضى الدلالة على مجرد الذات
فان اسم الزمان والمكان والآلة مثلا اسماء بالاتفاق مع دلالتها
على معنى زايد على الذات ولو سلم فليكن تعلقه به باعتبار ملاحظة
المعنى الوضعى الخارج عن الاسم كما في قول الشاعر • اسد علىّ وفي الحروب
نعامة • ويرد على الثالث ايضا ان الاشتقاق لا يقتضى الوصفية
كما لاح مما سبق فليتامل وبتقرير هذا البحث الفاخر من الاول الى الاخر
اندفع ما ذكر بعض الاكابر من انظار يتعجب منها الناظر حيث قال
اولا ان قوله وقيل علم عطف على قوله واشتقاقه من كذا فيكون الاله
علما ولا قائل به • وثانيا ان القول بان لفظة الله ماخوذة من الاله
ثم تحقيق ان الاله مشتق او علم يشعر باتحاد معناهما ولا قائل به •
وثالثا ان الاله فسره بالمعبود او بالمعبود بحق بعد الغلبة وكل
منهما معنى الصفة فكيف قال لا يوصف به • ورابعا ان الغلبة في
الصفة لا توجب العلمية كما قال في الكشاف ان الرحمن من الصفات
الغالبة فلم قال انه صار علما بالغلبة وقيل اصله لاها هذا هو

المذهب الرابع وتفخيم لامه اى لام الله دون الاله لتعيين كسر ما قبله فلا يلا بمه
قوله اذا انفتح ما قبله نحو ان الله او انضم نحو ويضرب الله واراد بالتفخيم
ضد الترقيق وهو التغليظ وقد يطلق على ما يقابل الامالة وعلى امالة
الالف نحو مخرج الواو فى الصلوة والزكوة سنة خبر تفخيم اى طريقة
مسلوكة متوارثة وقيل مطلقا ذكر فى المدارك ولباب التفسير ان
بعض القراة يفخمه مع الكسرة ايضا نحو لله ولعل صاحب الكشاف منهم
اذ يفهم من ظاهر عبارته الاطلاق لكن صدر عن شراحه الاطباق على
ان مراده بيان ان جريانه فيه على سنن الاستقامة او من تحريفات
العوام بلا تعرض للحل لشهرته وحذف الفه الساكنة لحن يفسد به
الصلوة لانتفاء المعنى بانتفاء اللفظ الموضوع له لان انتفاء الجزء
عين انتفاء الكل ولا ينعقد به صريح اليمين لانه ايضا مبنى على وجود
الاسم وانما قال صريح اليمين لاحتياجه الى النية فى انعقاد اليمين به
قال حجة الاسلام فى الوجيز ولو قال بله على قصد التلبس وهو الرطوبة
فليس بيمين وان اراد به اليمين انعقد وحمل حذف الالف على اللحن
وقد جاء حذفها لضرورة الشعر • الا لا بارك الله فى سهيل • اذا ما الله
بارك فى الرجال • الاستشهاد فى اللفظ الاول ومعنى البيت الدعاء على
رجل مسمى بسهيل بعدم البركة فيه وهى النماء والزيادة الرحمن الرحيم
اسمان بمعنى مقابل الفعل والحرف فلا ينافى وصفيتهما بينا للمبالغة
ليس معناه انهما من صيغ المبالغة لانها عند الجمهور محصورة فى ثلث
ليس واحد منهما منها وهى فعال ومفعال وفعول وما نقل عن سيبويه
ان فعيلا من صيغ المبالغة فمحمول على حالة العمل النصب فحيث لا عمل له
لا يحمل على صيغتها بل معناه انهما بنيا صفتين مشبهتين لافادة المبالغة
من رحم وان كان متعديا لا يشتق منه الصفة الا اذا اريد به المبالغة
فانها اذا اريدت يجعل لازما بمنزلة الغرايز وينقل الى فعل بضم العين
ثم يشتق منه الصفة نص عليه الادباء وبالتصريح بهذا الاشتقاق
لم يبق وجه للخلاف والشقاق • بان الرحمن عبرانى معرب كما ذهب اليه
بعضهم استدلالا بانه لو كان مشتقا لما انكره العرب • وقد قالوا

وما الرحمن

وما الرحمن حين قيل لهم اسجدوا للرحمن • وبما روى ان عليا رضى عنه لما
كتب فى صلح الحديبية بامر النبى عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم قال
سهيل بن عمر اما بسم الله الرحمن الرحيم فلا ندرى ما هو ولكن اكتب ما نعرف
باسمك اللهم فان ذلك من فرط عنادهم وتعنتهم فى كفرهم كما ان تسمية مسيلمة
الكذاب به كذلك والرحمن كالغضبان بمعنى الممتلى من الغضب المبنى من
غضب اللازم والرحيم نحو العليم بمعنى كثير العلم ودايمة المبنى من علم المتعدى
بعد جعله لازما كما مر فى التمثيل بهذا ادفع توهم نشاء مما نقل عن سيبويه
كما ذكرنا والرحمة فى اللغة رقة القلب والعطاف يقتضى التفضيل والاحسان
لا يخفى ان اقتضاءهما اياهما انما هو بطريق صدورهما بالاختيار ولذا
يعتبر فى صورة استحالة ارادة المعنى الاصلى كما سياتى ومنه الرحم
وهى منبت الولد ووعاءه فى البطن سميت به لانعطافها على ما فيها و
اشتمالها عليه ولما ورد ان رقة القلب لا تتصور فى حق الله تعالى
فكيف صح اطلاقهما عليه تعالى وتقدس دفعه ببيان قاعدة كلامية بقوله
واسماء الله تعالى الدالة على الصفات التى لا يمكن ثبوتها له تعالى وانما توخذ
باعتبار الغايات التى هى افعال يمكن صدورها عنه تعالى فيراد بالرحمن الرحيم
المحسن المتفضل بالارادة والاختيار دون المبادى التى تكون انفعالا
لا يمكن اتصافه تعالى بها فلا يراد بهما رقيق القلب والمنعطف ومن هذا
القبيل الغضب والمكر والاستهزاء والرحمن بعد ما شارك الرحيم فى
اصل المبالغة ابلغ اى اكثر مبالغة من الرحيم لان زيادة البناء تدل على
زيادة المعنى نقض بحاذر فانه ليس ابلغ من حذر بل بالعكس ورد بان الشرط
فيه بعد تلاقى الكلمتين فى الاشتقاق اتحادهما فى النوع بان يكون كل منهما
اسم فاعل وصفة مشبهة وههنا ليس كذلك ولو سلم فالقاعدة اكثرية
لا كلية ولو سلم فحذر ابلغ لالحاقه فى الثبوت بالامور الجبلية كشره ونهم
وهو لا ينافى كون حاذر ابلغ بوجه اخر بان يدل على زيادة الحذر وان
لم يدل على ثباته ولزومه • وفى هذا بحث لا يخفى على الفطن فالصواب الاقتصار
على الاولين نحو قطع وقطع فان تشديد الثانى يدل على التكثير وكبار
وكبار فى الصحاح كبر يكبر اى عظم فهو كبير وكبار فاذا افرط قيل كبار بالتشديد

وذلك اى كون الرحمن ابلغ من الرحيم انما يوخذ تارة باعتبار الكمية
اى كثرة افراد متعلق مدلوله التضمنى وهو الرحمة واقتصر عليه القاشانى
حيث قال المبالغة فيه باعتبار الكمية لان كثرة الحروف تدل على كثرة
المعنى وشموله لا على شدته وقوته كما قال الزجاج الغضبان هو الممتلى
غضبا فسره بكثرة غضبه وفى الرحيم مبالغة فى الشدة والقوة المقتضية
للزيادة على الاصل معنى الفعل واخرى باعتبار الكيفية اى قوة مدلوله
التضمنى وعظمته فى نفسه واقتصر عليه بعض شراح الكشاف استدلالا
بقوله لما قال الرحمن فتناول جلايل النعم وعظايمها واصولها اردفه
الرحيم كالتتمة والرديف ليتناول ما دق منها ولطف فعلى الاول قيل
فى الدعاء المأثور يا رحمن الدنيا لانه يعم المومن والكافر فتكثر افراده
مدلوله التضمنى ورحيم الاخرة لانه يختص المومن فيقل افراده وعلى
الثانى قيل فى الدعاء المأثور ايضا يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم
الدنيا لان النعمة الاخروية كلها جسام اى عظام فيناسب تخصيص
الرحمن بها واما النعم الدنيوية فجليلة بعضها فيناسب ذكر الرحمن
وحقيرة بعضها فيناسب اللفظ الثانى واما ما روى ايضا يا رحمن
الدنيا والاخرة ورحيمهما فيجوز ان يراد فى الاول جلايل النعم وفى الثانى
دقايقها وبالقولين المأثورين يندفع كلام المقتصرين وانما قدم الرحمن
على الرحيم والقياس يقتضى الترقى من الادنى الى الاعلى وهو فى تقديم
الرحمن لوجوه اربعة ذكر الاول بقوله لتقدم رحمة الدنيا يعنى ان الرحمن
يتناول رحمة الدنيا على كل حال سواء اعتبر الكمية او الكيفية بخلاف
الرحيم على ما مر ورحمة الدنيا متقدمة فى الوجود فناسب ان يقدم اللفظ
الدال عليها والثانى بقوله ولانه صار كالعلم فى الاختصاص فناسب
ان يقارن العلم بخلاف الرحيم وذلك من حيث انه لا يوصف به اى بالرحمن
غيره اى غير الله تعالى لا بمجرد انه لم يوجد فى الاستعمال بل لان معناه نظرا
الى نفس صيغته المفيدة له بعد اعتبار التجوز فى ارادة المنعم فقط المنعم
الحقيقى البالغ فى الرحمة غايتها اى نهايتها بحقيقة ان الرحمن كما عرفت
صفة اريد بها الغاية اى الغرض وصيغة مبالغة ابلغ من الرحيم والاولى

تقتضى ان تدل على ذات ومعنى تقوم به والثانية تقتضى ان تكون ذلك المعنى
فى نفسه بالغا نهاية المرتبة والا لم يكن ابلغ من الرحيم وان يكون قيامه به
وانتسابه اليه بطريق الحقيقة بحيث لا يشوبه شايبة تجوز وتوسط
غير وظاهر ان ذلك المعنى لا يصدق على غيره تعالى اما عدم صدق المبالغة
فى الرحمة غايتها على غيره تعالى فلانه انما يصدق اذا اصدر الغاية من الرحمة
اعنى اللطف والانعام بمحض الجود بل طلب عوض فى ساير الموجود وهو
لا يوجد فيمن عداه لان من عداه تعالى من عباده فهو مستعيض اى طالب
عوض بلطفه وانعامه على غيره وذلك العوض اما جلب نفع او دفع ضر
اشار الى الاول بقوله يريد به اى بكل من اللطف والانعام جزيل ثواب
من الحق فى العقبى او جميل ثناء من الخلق فى الدنيا واشار الى الثانى بقوله
او يزيح وفى بعض النسخ مزيح فهو عطف على مستعيض اى يزيل انفة الخسة
اى عارها والاستنكاف منها فان من يمسك ماله عن فقير يستحقه بعد
خسيسا وفى بعض النسخ رقة الجنسية وهذه العبارة وقعت فى بعض
الكتب الكلامية فى مباحث الحسن والقبح وليس لها هنا كثير معنى لان
معناها مزيل بانعامه الرقة من قلبه المقتضية لضعفه الناشية عن
التجانس بينه وبين المنعم عليه واما عدم صدق المنعم الحقيقى على غيره
تعالى فلقوله ثم انه اى من عداه ليس فاعلا حقيقيا للطف والانعام
الصادرين عنه ظاهرا بل هو كالواسطة فى ذلك لان ذات النعم وماهيتها
وحقيقتها ووجودها العارض عليها والقدرة على ايصالها الى مستحقها
وان لم تكن مؤثرة حقيقة والداعية الباعثة عليه اى على الايصال
والتمكن من الانتفاع بها اى بتلك النعمة والقوى الظاهرة والباطنة
التى بها يحصل ذلك الانتفاع الى غير ذلك من الالات والشروط من
خلقه تعالى خبر لقوله لان ذات النعم آه لا يقدر عليها احد غيره فلا يصدق
المنعم الحقيقى على غيره تعالى كما هو المطلوب ولهذا قال ابن الحاجب الرحمن
مجاز لا حقيقه له وذكر الثالث بقوله اولان الرحمن لما دل باعتبار
الكيفية على جلايل النعم واصولها وخرج عنه صغايرها وفروعها ذكر
الرحيم لتناول ما خرج منها فيكون كالتتمة والرديف له يعنى انه ليس

من قبيل الترقي لانه انما يتعين اذا كان الابلغ مشتملا على ما دونه اذ
لو قدم الابلغ حينئذ كان ذكر الاخر لغوا كما اذا قيل فياض جواد وباسل
شجاع واما اذا لم يشتمل عليه كما فيما نحن فيه فيجوز سلوك كل واحد
من طريقي التتميم والترقي نظرا الى مقتضى الحال وههنا يحمل على الاول لان
الملتفت بالقصد الاول في مقام العظمة والكبرياء جلايل النعم فقدم
الرحمن واردف الرحيم كالتتمة تنبيها على ان الكل منه لئلا يتوهم ان محقرات
النعم لا تليق بجنابه فلا تطلب من بابه وذكر الرابع بقوله او للمحافظة
على رؤس الاى اى اراد برؤسها اواخرها متصفة بهيئة مخصوصة دون
الحروف الاخيرة كيوم الدين ونستعين ومستقيم والضالين فلو قيل
الرحمن الرحيم لفات تلك المحافظة وانت خبير بان هذا الوجه مبنى
على ما اختاره من كون البسملة اية من الفاتحة وان تاخيره لا يخلو عن التنبيه
على ضعفه ولهذا قال صاحب الكشف والتعليل برعاية الفاصلة قصور
نعم يحسن ممدا والاظهر انه اى الرحمن غير منصرف وان حظر اى منع اختصاصه
بالله تعالى ان يكون له مؤنث على فعلانة ليكون منصرفا او فعلى ليكون غير
منصرف الحاقا له علة لقوله غير منصرف بالاغلب في بابه وهو فعلان الذي
مؤنثه فعلى اعلم ان النحاة ذكروا ان فعلان اذا كان صفة فشرطه في منع
الصرف انتفاء فعلانة وقيل وجود فعلى ومن ثمة اختلف في رحمن فمن شرط
الاول لم يصرفه ومن شرط الثاني صرفه وقد عدل عنه المصنف وصاحب
الكشاف لانه كلام ظاهري والتحقيق ان كلا من انتفاء فعلانة او وجود فعلى
انما يعتبر بالنظر الى نفس الكلمة من حيث هي هي مع قطع النظر عن الامور العارضة
وههنا ليس كذلك لجواز ان يوجد فعلانة بالنظر الى نفس الكلمة لكن اختصاصها
بالله تعالى قد منعه منها فيكون منصرفا وكذا يجوز ان يوجد فعلى بالنظر اليها
لكن منعه اختصاصها به تعالى فيكون غير منصرف وبالجملة لما اختصت
هذه الكلمة به تعالى لم يكن فيها اعتبار التانيث فلم يمكن الاستدلال
على صرفه ومنع صرفه بهذا الطريق فوجب ان المصير الى طريق اخر له وهو الحاقه
بالاغلب في بابه وهو فعلان صفة بان يقال فعلان الذي مؤنثه فعلى
اكثر من فعلان الذي مؤنثه فعلانة والفرد انما يلحق بالاعم الاغلب فيعلم

منه ان هذه الكلمة ايضا في اصلها مما يحقق فيها وجود فعلى فيمنع من
الصرف ايضا وهو كون الاصل في الاسم الانصراف فاندفع ما قيل اولا
انه يستلزم كون الحمل على النظاير من علل منع الصرف وثانيا انا لا نسلم
ان الاصل في فعلان منع الصرف سلمناه ولكن كون الاصل في الاسم مطلقا
الانصراف ينبغي ان يعارضه وان لم يترجح عليه مولى النعم بضم الميم اى
معطيها فيتوجه عطف على يعلم بشراشره في القاموس الشراشر النفس
والاثقال والمحبة وجميع الجسد والكل مناسب ههنا الى جناب القدس
وهو في الاصل الفناء وما قرب من محلة القوم ويشغل سره اى يجعله
مشغولا بذكره والاستمداد به عن غيره متعلق بيشغل فائدة قال صاحب
القاموس في تفسيره حذفت الالف من لفظ الرحمن تخفيفا ولم يحذف
الياء من الرحيم خوفا من اللبس الحمد هو الثناء قال ابن القطاع الثنا
يستعمل في الخير والشر ورده الامام البطليوسي بان المستعمل فيهما هو
النثاء بتقديم النون على الثاء والقصر واما الثناء فاستعماله في الخير
وقد جاء في الشر لكنه قليل ومحمول على ضرب من التاويل كالمشاكلة
والاستعارة التهكمية فان فسر بذكر الخير كما هو المشهور يتناول اللسانى
والجنانى بل الاركانى باعتبار دلالته على الجنانى فيشتمل الحمد والمدح
وجميع اصناف الشكر يؤيده قوله صلى الله عليه وسلم لا احصى ثناء
عليك انت كما اثنيت على نفسك ولذا زاد صاحب الكشاف النداء
بعد الثناء وان فسر بالكلام الجميل على ما في مجمل اللغة يتناول الاولين
وبعض اصناف الشكر ان عمم الكلام فان خصص بالمنتظم من الحروف
المسموعة المتميزة المتواضع عليها كما هو عرف اهل العربية يختص الاول
وهذا هو مراد المصنف وعلى التقادير يخرج به الاستهزاء اذ لا خير
ولا جمال اذا لم يطابق القال او الحال البال على الجميل اى بمقابلة الفعل
الحسن بقرينة توصيفه بقوله الاختيارى فيخرج به المدح لما سيأتي
انه يكون بمقابلة غير الاختيارى ايضا فان قيل يقتضي هذا ان لا
يحمد الله تعالى على صفاته الذاتية كالقدرة والارادة والحيوة
لانها ليست باختيارية قلنا لا نسلم انه حمد بل مدح لما قال في

قيل اللام للحقيقة كما هو قاعدة اهل الحق
وهم الاشاعرة لا الاستغراق والجنس
فان للمعتزلة فيها مكان التمشي
على اغراضهم الفاسدة وتمويه
ارائهم الكاسدة بحمل القصر فيهما
سيما في المقام الخطابى اذ لا فرق
بينهما في الشائع الظاهر على اصل
الاعتزال وقبول التاويل عليه
وما ذكر بعض الافاضل من ترجيح الجنس ترجيح
بلا مرجح هذا قول الصدر بالكرم الحقيقة
يستلزم الافراد فيجرى الادعاء فيحصل
التاويل كما قاله الشريف في حاشيته
على المطول
المولى المرحوم
بابا كي زاده

في لباب التفاسير ان الحمد يختص بالفعل لانه يجوز المدح على صفات الله تعالى
كالعلم والقدرة وعلى صفات فعله كالخلق والرزق ولا يجوز الحمد الا
على صفات الفعل ولو سلم فيجعل تلك الصفات بمنزلة افعال اختيارية
يستقل بها فاعلها اما لكون الذات كافيا فيها او لدلالتها على انعام
جميل من نعمة من انعام نعمة والا فنفس النعمة ليست بفعل اختياري
او غيرها فخرج الشكر لما سيأتي انه يكون بمقابلة النعمة الواصلة
الى الشاكر فان قيل اذا اعتبر في مفهومه مقابلة الجميل لم يستقم ما اشتهر
انه تعالى يستحق الحمد لذاته قلنا معنى استحقاقه لذاته استحقاقه
لصفاته الذاتية فانها لكونها ليست غير الذات وان لم تكن عينه
ايضا اعطيت حكم الذات غاية ما في الباب انه صار الى التاويل
المذكور واما الحمد في قوله تعالى مقاما محمودا وقول الشاعر
اري الصبر محمودا وعنه مذاهب وقوله والصبر يحمد في المواطن كلها
فبمعنى الرضاء فانه يجيء في اللغة لذلك المعنى ايضا والحاصل ان الحمد
يقتضي محمودا به خيرا اعم من كونه اختياريا وغيره وبه يمتاز عن الاستهزاء
ومحمودا عليه اختياريا وبه يمتاز عن المدح اعم من كونه انعاما وغيره
وبه يمتاز عن الشكر ثم انه ظاهر فيما اذا وصف المنعم بصفات حسنة
لاجل انعامه فان تلك الصفات محمود بها والانعام محمود عليه و
اما اذا وصف المنعم بانعامه او الشجاع بشجاعته فالانعام بحيث انه
كان الوصف به كان محمودا به من حيث قيامه بمحله كان محمودا عليه
وكذا الحال في الشجاعة لكنها انما تكون محمودا عليها باعتبار دلالتها
على الافعال الجميلة الاختيارية والا فهي ملكة نفسانية غير اختيارية
ثم لما فسر الحمد واخرج عنه المدح والشكر وكان كل منهما قريبا منه
في المعنى وقرينا له في الاستعمال ناسب ان يفسرا ايضا ويبين النسبة
بين الثلثة ولذا قال والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا اي اختياريا
كان او غيره تقول حمدت زيدا على علمه وكرمه مثل هنا لين اشارة الى
ان الجميل لا يجب ان يكون نفسه اختياريا بل يجوز ان يكون طريقه و
سبب تحصيله اختياريا كالاول وان يكون اثاره وثمراته اختياريا

كما يستحق الحمد لافضاله صح

اختياري
كما في الثاني ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته لكون الحسن غير
فيكون بينهما عموم وخصوص مطلق ولظهوره لم يتعرض له في
وقيل هما اخوان القايل له صاحب الكشاف قيل اراد بالاخوة التلاقي
في الاشتقاق الكبير لا الترادف لانه الشايع في كتبه ولان الحمد مخصوص
بالجميل الاختياري والمدح يعمه وغيره ورد الاول بانه قال في الفائق
هو المدح والوصف بالجميل وانه جعل ههنا نقيض المدح اعني الذم
نقيضا للحمد لا يقال ان نقيض المدح هو الهجو لا الذم لان المدح يطلق
على الثناء الخاص اي الوصف بالجميل ويقابله الذم وقد يخص بعد
المآثر ويقابله حينئذ الهجو اي عد المثالب والكلام في المعنى الاول
ورد الثاني بان صاحب الكشاف صرح في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب
اليكم الايمان بان المدح لا يكون بفعل الغير واول التمدح بالجمال وحسن
الوجه فالمدح عنده ايضا مخصوص بالاختياري وانما ترك قيد
الاختياري في تعريف الحمد اما اعتمادا على الامثلة فانها اختيارية
واما لانه اراد الفعل الجميل وهو بالاختيار فيكونان مترادفين يكون
الممدوح عليه كالمحمود عليه اختياريا ومنهم من اغتر بالظاهر وحمل
كلامه على الترادف بان لا يعتبر الاختيار في كل منهما والحق هو الاول ثم قال
والشكر مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا اي جعل المنعم عليه
كلا من القول وغيره مقابلا للنعمة بان يثني على المنعم لانعامه بلسانه
ويخدمه بجوارحه ويعتقد اتصافه بصفات الكمال بقلبه قال الشاعر
افادتكم النعماء مني ثلثة • يدي ولساني والضمير المحجبا • قيل هذا استشهاد
معنوي على ان الشكر يطلق على افعال الموارد الثلثة فانه جعلها
بازاء النعمة جزاء لها متفرعا عليها وكل ما هو جزاء للنعمة عرفا يطلق
عليه الشكر لغة ثم قيل ومن لم يتنبه لذلك زعم ان المقصود مجرد التمثيل
تحميل شعب الشكر لا الاستشهاد على ان لفظ الشكر يطلق عليها فانه
غير مذكور ههنا اقول فيه بحث لان الاستشهاد ليس الا لاثبات الدعوى
وهي ههنا اطلاق الشكر لغة على افعال الموارد الثلثة فيتوقف عليه
بالضرورة وقد جعل الدعوى جزءا من اثبات الاستشهاد وما ذاك الا

دور ظاهر على ان قوله وكل ما هو جزاء للنعمة عرفا يطلق عليه الشكر
لغة ثم لا بد له من دليل يعتد به كيف وقد قال المولى الطيبي كون الشكر
صادرا من هذه الثلثة انما هو في عرف الاصوليين والا فالشكر اللغوي
ليس الا باللسان وحده وقد قال في مجمل اللغة الشكر الثناء على الانسان
بمعروف يوليه وقد عرفا الثناء بكلام جميل والعجب ان هذا القايل
قال بعد هذا الكلام توهم كثير من الناس ان الشكر في اللغة باللسان
وحده فما صدر عن غير قليل كيف يندفع بمجرد الدعوى بلا دليل وقد
ايقنت من فحوى كلامي بان القول ما قالت حذام فان قيل سلمنا
الاستشهاد لكن المفهوم من جعل الشاعر المجموع بازاء النعمة اطلاق
الشكر عليه لا على كل واحد منها اجيب بان الشكر يطلق على فعل اللسان
اتفاقا وانما الاشتباه في اطلاقه على فعل القلب والجوارح فلما
جمعها مع الاول وعدها ثلثة علم ان كل واحد منها شكر على حدة فان
الواو فيه كالواو في قولهم الحيوان انسان وفرس لا قولهم السكنجبين
خل وعسل واعترض بان الشكر لم لا يجوز ان يكون مشتركا بين فعل اللسان
وحده وبين فعل المجموع ويكون البيت من الثاني فلم يفهم اطلاقه على
كل واحد منها كما هو المطلوب واجيب بان الاشتراك خلاف الاصل
ورد بانه لا يندفع الاحتمال المنافي للاستدلال اقول مطلق الاحتمال لا
لاينافي صحة الاستدلال لا سيما احتمال الاشتراك فانه اضعف من احتمال
المجاز وهذا لا ينافيهما فلان لا ينافيهما الاول اولى وانما المنافي هو
الاحتمال الناشي عن الدليل وهو مفقود ههنا فتدبر ومعنى البيت
نعماء كم كثرت عندي وعظمت لدي فاقتضت استيفاء انواع الشكر
بحيث صارت يدي ولساني وقلبي لكم فليس في اليد والجوارح الا مكافاتكم
وخدمتكم ولا في اللسان الا ثناؤكم ومحمدتكم ولا في القلب الا نصحكم
ومحبتكم وفي وصف الضمير بالمحجب اشارة الى انهم ملكوا ظاهره وباطنه
فهو اي اذا كان الشكر ما ذكر انه اعم منهما اي الحمد والمدح من وجه و
هو المورد واخص من وجه وهو المتعلق فبينه وبينهما عموم وخصوص
من وجه ثم لما ورد على جعل النسبة بينه وبينهما بالعموم من وجه ان

النبي صلى الله عليه وسلم جعل الحمد راس الشكر فيكون جزءه فيكون
الحمد اعم مطلقا منه اومساويا له كما هو شان الجزء وقال ايضا ما
شكر الله عبد لم يحمده وهو ايضا يقتضي عمومه اومساواته لان
الاعم من وجه لا يكون جزءا من الاخص من وجه ولا يلزم من انتفائه
انتفاؤه دفعه بقوله ولما كان الحمد الى اخره من شعب الشكر خبر
اوحال اوصفة اي انواعه عبر عنه بالشعب لتشعبها عن مقسمها
اشيع خبر بعد خبر اوخبر اي اكثر شيوعا وتناولا للنعمة اذ ما نعمة
الا ويمكن التعبير عنها والتحميد بازائها بخلاف العمل والاعتقاد
وقيل معناه اكثر اشاعة لها واظهارا وهو خلاف الظاهر وادل على
مكانها اي كون النعمة وثبوتها لخفاء الاعتقاد وما في الاداب
اي اتعاب الجوارح من الاحتمال فانه وان كان ظاهرا يحتمل خلاف ما قصد
به فانك اذا قمت تعظيما لاحد احتمل القيام لامر اخر اذ لم يتعين للتعظيم
واما النطق فهو الذي يفصح على كل خفي فلا خفاء فيه ويجلي كل مشتبه
فلا احتمال له جعل على البناء للمفعول جواب لما راس الشكر اشارة الى
الجواب عن الشق الاول من السؤال والعمدة فيه اشارة الى الجواب عن الشق
الثاني منه وبين الجمل بقوله فقال عليه الصلوة والسلام الحمد راس
الشكر ما شكر الله عبد لم يحمده اول الحديث ناظر الى الاول والاخر الى
الثاني تلخيصه ان ما ذكرته انما يلزم اذا كان جعله راسه اونفيه
بنفيه حقيقة وليس الامر كذلك بل هو امر ادعائي مبني على كون الحمد اجل
الاقسام واول الانواع على الانعام فكانه جزؤه بل اشرف اجزائه حتى
اذا فقد كان ما عداه بمنزلة العدم ومن هذا يعلم ايضا وجه اختيار
الحمد ههنا على اخويه وهذا الحديث رواه باسناده الامام البغوي
في اخر سورة بني اسرائيل وقال الطيبي لم يوجد هذا الحديث في الاصول
لكن ذكره ابن الاثير في النهاية حيث قال مستدلا ومنه الحديث
والذم نقيض الحمد اي مقابله فيختص باللسان فان قيل الذم نقيض المدح
وانما جعله صاحب الكشاف نقيض الحمد لقوله بالترادف والمصنف ليس
بقائل به فكيف جعله نقيضه قلنا قدم ان المدح يطلق على الثناء

على الجميل ويقابله الذمّ كالحمد وقد يختصّ بعد المآثر فيقابله الهجو اى عدّ المثالب ولاتحاد نقيضهما اقتصر المصنّف على ذكر نقيض الحمد وخصّه بالذكر لشرفه والكفران نقيض الشكر لانّ حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف عنها فنقيضها كفرانها اى سترها و اخفاؤها فيعمّ الموارد الثلثة ورفعه بالابتداء وخبره لله توهّم بعضهم انّ الحمد مرفوع بالجارّ والمجرور فاعلاً بناءً على عمل الظرف وان لم يعتمد وانّ الفاعل مقدّم والتقدير لله الحمد وبعضهم انّ المجرور معمول للمصدر واللام لتقويته كما فى قولك اعجبنى الحمد لله فذكر ارتفاعه بالابتداء مع ظهوره لتبيّن انّ الظرف ههنا مستقرّ وقع خبراً له فيندفع التوهّمين ويُربط به بيان اصله بقوله واصله النصب فانّ المصادر احداث متعلّقة بمحالّها كانّها تقتضى ان تدلّ على نسبتها اليها والاصل فى بيان النسب والتعلّقات هو الافعال فهذه مناسبة تقتضى ان يلاحظ من المصادر افعالها الناصبة لها وقد تأيّدت هذه المناسبة فى مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها منصوبةً بافعال مضمرة وقد ذكر هذا التأييد بقوله الآتى وهو من المصادر الى آخره وكان المناسب ذكرها ههنا كما فى الكشاف لكنّه اخّره وفصل بينهما بما هو من تتمّة السابق والمرتبط به اشدّ ارتباط لئلا يتوهّم انّ معنى اصالة النصب كثرة استعمال المصدر منصوباً بفعل مضمر وايّد اصالة النصب بقوله و قد قرء به فى الشاذّة وانّما عدل عنه الى الرفع اعلم انّهم قالوا الاصل حمدتُ الله حمداً حذف الفعل لدلالة المصدر عليه و ادخل اللام على المفعول وعدل عن النصب الى الرفع وقدّم الحمد وعرّف باللام وانّما عدل اليه ليدلّ بمقارنة اللام على عموم الحمد اى تناوله حمدَه وحمد جميع من سواه بلا احتمال وهو معنى قول سيبويه اذا قلتَ الحمد لله بالرفع ففيه من المعنى مثل ما فى قولك حمدتُ الله حمداً الّا انّ الذى يرفع يخبر انّ الحمد منه ومن جميع الخلق لله تعالى والذى ينصب يخبر انّ الحمد منه لله تعالى فقد ال معنى المرفوع

الى مثل معنى المنصوب وزاد عليه بان جعل الحمد من فعله وفعل غيره لله تعالى عزّ وجلّ فان قيل اللام اذا قارن النصب ايضاً يحصل العموم قلنا ذلك عموم حمد المتكلّم كما لاح من تقدير حمدتُ والمقصود العموم على الاطلاق فان قيل فليقدّر نحمد قلنا يندفع ذلك بقولنا بلا احتمال فانّه بيان لما يفهم من اللفظ لا تقييد من خارج ونبا ته له فانّ الرفع لما دلّ على الثبوت مجرّداً عن قيد التجدّد والحدوث ناسب ان يقصد به الثبات والدوام بمعونة المقام دون تجدّده وحدوثه المستفاد من الفعل بالدلالة الوضعية فان قيل قد تقرّر فى موضعه انّ الجملة الاسمية انّما تفيد الدوام والثبات ولو بقرينة اذا لم يكن خبرها فعلاً والخبر ههنا فعل عند البصريّين قلنا المختار ههنا مذهب الكوفيّين وهو تقدير اسم الفاعل ولو سلّم فما تقرّر انّما هو فى صريح الفعل والفرق بينه وبين المقدّر بيّنٌ وهو من المصادر التى تنصب بافعال مضمرة كقولهم شكراً وكفراً وعجباً ونحو ذلك لا يكاد يستعمل المصادر معها اى مع افعالها او الافعال مع المصادر لانّهم لمّا نزلوا المصادر منزلة افعالها لفظاً وسدّوا بها مسدّها معنى استوفت الافعال حقوقها فى اللفظ والمعنى فيكون استعمالها معها كالشريعة المنسوخة و التعريف فيه للجنس اعلم انّ وضع اللام للتعريف والتعريف مطلقاً هو الاشارة الى انّ مدلول اللفظ معهود اى معلوم معيّن حاضر فى ذهن السامع من حيث هو معيّن كانّه يشار اليه بهذا الاعتبار واما النكرة فتقصد بها التفات النفس الى المعيّن من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعيّنه وان كان معيّناً فى نفسه ومعلوماً للمخاطب لانّ الكلام فى العالم بالوضع لكن بين مصاحبة التعيين وملاحظته فرق واضح ثمّ الاشارة الى تعيين المعنى وحضوره ان كانت بجوهر اللفظ يسمّى علماً امّا جنسيّاً ان كان المعهود الحاضر جنساً وماهيّة كاسامة واما شخصيّاً ان كان فرداً منها كزيد او اكثر كابانين والّا فلا بدّ من امر خارج عنه يشار به الى ذلك مثل الاشارة فى اسماء الاشارة ودلالة التكلّم والخطاب والغيبة فى الضماير والنسبة المعلومة جمليّة كما فى الموصولات او غير

جملية كما في المضاف الى المعارف وحرفي اللام وياء النداء في المعرف بهما
فاللام اذا دخلت على اسم فالاصل ان يشار بها الى الحصة من مسماه
فردًا كانت او افرادًا مذكورة تحقيقا او تقديرًا وتسمى لام العهد ونظيره
العلم الشخصي او يشار بها الى مسماه وتسمى لام الجنس وانما كان
الاصل هذين لوجود معنى الاشارة فيهما حقيقة اما الاول فلان
الحصة اذا ذكرت وزيد في اللفظ اداة الاشارة صرفت اليها بالضرورة
فيكون المعرف موضوعا بازاء خصوصية كل معهود بوضع عام و
اما الثاني فلان الجنس الذي هو مسمى الاسم على المختار معلوم لكل
عالم بالوضع فاذا زيد في الاسم اداة الاشارة صرفت اليه لان الزايد
عليها محتاج الى القرينة ويعد من فروع تعريف الجنس اذ يقال فعلى
هذا اما ان يقصد المسمى من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا الرجل
خير من المرأة وتسمى لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي واما
ان يقصد المسمى من حيث وجوده في ضمن الافراد بقرينة الاحكام
الجارية عليه الثابت له في ضمنها فاما في جميعها كما في المقام الخطابي
بعلة ايهام ان القصد الى بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح وتسمى لام
الاستغراق ونظيره في كلمة كل مضافة الى نكرة واما في بعضها كقولك
ادخل السوق حيث لا عهد وتسمى معهودا ذهنيا ومؤداه مؤدى
النكرة ولذا يجري احكامها فظهر ان اللام للعهد الخارجي ولتعريف
الجنس وان المعرف باللام حقيقة فيهما وان الاستغراق من فروع الثاني
مستفاد من القرينة اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف الحمد باللام لا يجوز
ان يحمل على العهد الخارجي اذ لم يقصد حصة معينة منه فهو اما للجنس
ومعناه اي معنى تعريف الجنس الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما
هو وظاهر ان ذلك الموصول لجنس الحمد والاشارة اليه تعريفه و
انما اختاره لانه الاصل ولا مقتضي للعدول عنه وتخصيصه المستفاد
من لام لله تخصيص جميع الافراد ففيه سلوك طريقة البرهان وهو فن
البلاغة فيجعل المعرف ايضا عليه بالضرورة او للاستغراق بمعنى انه
وان كان من فروع الجنس لكن المقام مقام الحمد المقتضي للمبالغة وافادة

لام لله التخصيص بالثبوت محل بحث فكانه وجد المقتضي للعدول
فجاز ان يحمل التعريف الجنسي على الاستغراق ويراد بالمعرف جميع الافراد
اذ الحمد في الحقيقة كله له تعالى اذ كل حمد فهو في مقابلة الخير وما
من خير الا وهو تعالى موليه اي معطيه بوسط او غير وسط كما قال
الله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فان قيل اذا كان بوسط فذلك الوسط
يستحق ايضا الحمد فلا يكون كله له تعالى قلنا ذلك الحمد في الحقيقة راجع
اليه تعالى باعتبار كون الاقدار والتمكين منه تعالى واليه اشار المص
بقوله في الحقيقة لا يقال جعل التعريف الاستغراقي مقابلا لتعريف
الجنس مناف لما تقرر انه من فروعه وايضا فيه ميل الى ما جرت عليه
كلمة بعض النحاة ان اللام لها معان ثلثة تعريف الحقيقة وتعريف العهد
وتعريف الاستغراق لانا نقول قد اندفع الاول بما اشرنا اليه من ان
التقابل بين ارادة تعريف الجنس وارادة تعريف الاستغراق وحمل اللفظ
عليهما لا بين نفسهما واندفع الثاني بما اشرنا اليه ايضا من ان تجويز
الاستغراق وحمل اللام عليه ليس لكونه المعنى الاصلي كتعريف الجنس
بل لكونه من فروعه وقيام القرينة على ارادته وقد صدر عن بعض
الافاضل ههنا كلام خارج عن الانصاف في رد كلام النحرير التفتازاني
في حل عبارة الكشاف ورددناه مع دفعه في حواشي المطول فمن اراده
فليرجع ثمة وفيه اي في الحمد لله اشعار بانه تعالى حي قادر مريد عالم
اذ الحمد لا يستحقه الا من كان هذا شانه لان الحمد يقتضي محمودا عليه
اختياريا والفعل الاختياري لا يصدر الا من الموصوف بتلك الصفات
كما تقرر في موضعه وقرئ في الشاذة الحمد لله بالكسر اي كسر الدال باتباع
الدال اللام وقرئ ايضا بالعكس اي بضم اللام باتباع اللام الدال
وانما جاز ذلك والاتباع لا يكون الا في كلمة واحدة تنزيلا لهما من حيث
انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة قال صاحب الكشاف اشف
القراءتين قراءة ابرهيم حيث جعل حركة البنائية تابعة للاعرابية
التي هي اقوى بخلاف قراءة الحسن وقال صاحب القاموس عورض هذا
بان اشف القراءتين قراءة الحسن لكونها في قبيلتين على ان المنقول

ان الاكثر في لغة العرب اتباع الاول الثاني ثم جعل الحركة اللازمة
متبوعة وغير اللازمة تابعة اولى من العكس لان غير اللازم معرض
للزوال فيسهل حذفه للاتباع كما يحذف للحكاية نحو من زيد لمن قال
مررت بزيد ولعل المص انما ترك الترجيح تحاميا عن التجريح الرب في
الاصل بمعنى التربية اي هما مترادفان كما يدل عليه ظاهر عبارة
الجوهري حيث قال رب فلان ولده يربه ربا وربّبه وتربّبه
بمعنى اي رباه والمربوب المربّى وياء ربّي يجوز ان تكون اصلية او
مبدلة عن الباء كما في الثعالي والثعالب وهو تبليغ الشئ الى كماله
شيئا فشيئا ثم وصف به اي المبلغ او اوقع الوصف به للمبالغة
كالصوم للصائم والعدل للعادل وقيل هو نعت من ربه تربه
فهو رب يشير الى انه صفة مشبهة من فعل متعد بعد جعله
لازما كما مر ولما كان مجئ الصفة على فعل من باب فعل يفعل بفتح
العين في الماضي وضمها في الغابر غريبا استشهد له فقال
نمّ الحديث اي قتّ نمّا فهو نمّ ولا بدله فيه ايضا وكان في ترك
المفعول نوع اشارة اليه واما اختار الاول مخالفا لصاحب الكشاف
لانه اقوى اما معنى فلانه ابلغ واما لفظا فلان الصفة المشبهة
انما توخذ من المفعول المتعدي بعد جعله لازما بالطريق المذكور ولا
يخفى كونه تكلفا بعد حصول المبالغة ثم تسمى به المالك لانه يحفظ
ما يملكه ويربيه فيه على الامام الواحدي حيث قال الرب في اللغة
له معنيان احدهما ان يكون بمعنى التربية والثاني ان يكون بمعنى المالك
ولا يطلق اي الرب على غيره تعالى الا مقيدا بالاضافة قالوا لم يسمع
اطلاق المطلق على غيره تعالى في الاسلام وسمع في الجاهلية نادرا
كقول الحارث بن حلزة وهو الرب والشهيد على يوم الحيارين والبلاء
بلاء واما لفظ الارباب فحيث لم يطلق على الله تعالى وصح جاز
تقييده بالاضافة واطلاقه عنها كما يقال رب الارباب وقال ارباب
متفرقون واما اذا قيدها فيجوز اطلاقه على غيره تعالى كقوله تعالى
حكاية عن يوسف عليه السلام حين جاءه المخلص عن السجن ارجع الى

ربك يعني ملك مصر وقوله ايضا اذكرني عند ربك لصاحبه في
السجن وقد تقرر ان ما ثبت في الشرايع السابقة شريعة لنا اذا قصه
الله تعالى اورسوله بلا انكار واما ما رواه البخاري ومسلم عن ابي
هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يقل احدكم اطعم
ربك وضئ ربك واسق ربك ولا يقل احدكم ربي وليقل سيدي
ومولاي فقد قيل ذلك النهي للتنزيه فلا يدل على عدم الجواز ولو سلم
فيدل على الوقوع قبل النهي والا لم يفد فايدة معتدا بها وانما ترك
التمثيل لقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام ان ربي احسن مثواي
كما في الكشاف لاحتمال ان يرجع الضمير الى الله تعالى كما ذكره المصنف وغيره
في موضعه والسر في الاختصاص انه لما قصد بصيغة المبالغة واستعمل
مطلقا في شانه الانصراف الى الكامل تعين ان يراد بالتبليغ حقيقة
بحيث لا يشوبه شايبة تجوز وهو انما يكون بالايجاد ثم الابقاء و
هو مختص به تعالى والعالم مشتق من العلم لا العلامة لكنه ليس بصفة
بل اسم لما يعلم به اي يقع العلم به ويحصل اعم مما يعلم به الصانع وغيره
كالخاتم اسم لما يختم به والقالب اسم لما يقلب به غلب اي كثر استعماله
فيما يعلم به الصانع وهو كل ما سواه من الجواهر والاعراض يعني يطلق على
كل واحد من انواع الجواهر والاعراض وافرادهما وعلى المجموع اذ لو كان اسما
للمجموع وحده لاستحال جمعه وهذا قول الحسن ومجاهد وقتادة ولذا
اختاره فانها لامكانها وافتقارها الى مؤثر واجب لذاته اي غير مستفاد
وجوده من غيره تدل خبر فانها وقوله لامكانها الى اخره علة للخبر قدمت
عليه على وجوده اي وجود ذلك الواجب لذاته اعلم ان المتكلمين يستدلون
على الصانع تارة بامكان الجواهر والاعراض واخرى بحدوثهما فان حمل
افتقارها الى المؤثر المذكور على افتقارها الى المؤثر بالفعل كما هو المتبادر
من العبارة كان اشارة الى الحدوث فيحصل الاشارة الى طريقي الاستدلال
وان حمل على ما يتناول ما بالقوة لم يكن اشارة الى الحدوث بل يكون بيانا
لجهة كون الامكان وجه الدلالة فينبغي ان يقال اقتصاره على الامكان
ليس لكونه مذهب الفلاسفة بل لكونه مذهب القدماء المتكلمين والاقوى

بحسب الدليل كما تقرر في موضعه غايته ان الفلاسفة وافقهم ولا خير فيه واما جمعه ليشمل اى الجمع المعرف فان اعتبار التعريف ههنا قبل اعتبار الجمعية بسبب اضافة ما يجب تعريفه اليه وهو الرب بخلاف تعريف الحمد فان اعتباره بعد اعتبار دفعه كما قررناه سابقا فبينهما فرق فليتأمل ما تحته من الاجناس فانه لو افرد منكرا لفهم واحد من تلك الاجناس ومعرفا لفهم شمول افراد ذلك الواحد لانها تسمى بالعالم على ما سبق كما يسمى كل واحد من افراد الانسان به على ما سيأتى ولو جمع منكرا لم يتعين الشمول لتلك الاجناس للاختلاف في استغراق الجمع المنكر او نقول ان الحقايق المختلفة اذا اشتركت في مفهوم اسم فهى من حيث اختلافها تقتضى ان يعبر عن كل واحد بلفظ على حدة ومن حيث اشتراكها تقتضى ان يعبر عن الكل بلفظ واحد فروعى الجهتان بصيغة الجمع فانها لفظة واحدة صورة والفاظ متعددة معنى ولو افرد وقيل رب العالم لم يعلم شمول الربوبية لاجناس مختلفة بل يتبادر الى الفهم انه اشارة الى هذا العالم المشاهد بشهادة العرف فاندفع بارجاع الضمير الى الجمع المعرف ما اعترض بان الجمع انما يدل على ان ههنا اجناسا واما الشمول فانما يفيده اللام ثم لما اورد انه لما كان اسما غير صفة للعقلاء كان ينبغى ان لا يجمع بالياء والنون لانه لصفات العقلاء او ما في حكمها من الاعلام دفعه بقوله وغلب العقلاء على غير العقلاء منهم اى مما يعلم به الصانع فجمعه بالياء والنون كساير اوصافهم فان العالم لما دل على معنى زايد كان كالصفة ولما كان بعض منه عقلاء لهم شرف وفضل غلبهم على غيرهم فجمعوا كما يجمع اوصاف العقلاء المختصة بهم فلا يرد اعتراض صاحب التقرير بان الدلالة على معنى العلم ليست صفة للعقلاء اذ بالجماد ايضا يعلم واختلف في اعداد اجناس العالم فقيل لله تعالى الف عالم ستمائة في البحر واربعمائة في البر وقيل ثمانية عشر الف عالم منها الدنيا وما العمران في الخراب الا كفسطاط في الصحراء وقيل اربعون الف عالم الدنيا من مشرقها الى مغربها عالم واحد وقيل ثمانون الف عالم اربعون الفا في البر واربعون الفا في البحر وقيل مائة الف

واختلف في اعداد اجناس العالم

عالم اذ روى ان الله تعالى خلق مائة الف قنديل وعلقها بالعرش والسموات والارض وما فيهما حتى الجنة والنار كلها في قنديل واحد ولا يعلم احد ما في باقى القناديل الا الله تعالى وقال كعب الاحبار لا يحصى عدد العالمين احد الا الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو وقيل العالم مشتق من العلم لكنه اسم لذوى العلم اى اسم للقدر المشترك بينهم وبين كل جنس من اجناسهم من الملائكة والثقلين اى الجن والانس سميا به لثقلهما على الارض فالملائكة عالم والجن عالم والانس عالم وتناوله لغيرهم من ساير الحيوانات والجمادات والاعراض على سبيل الاستتباع دون ان يكون مقصودا اصليا باللفظ حتى انه لا يكون مستعملا فيه فلا يتصف بكونه حقيقة او مجازا بالنظر اليه كما تقرر في علم البيان وذلك مثل انفهام السرج من ركبت الفرس والعسكر من نزل الامير موضع كذا واما اورده بقيل لما عرفت ان هذه الصفة لم توجد في الاستعمال الا في الآلة بين الفاعل والفعل كالقالب والطابع دون الفاعل نفسه فلا وجه لجعله اسما للفاعل ثم قصد التناول بطريق الاستتباع وقيل العالم ما يعلم به الصانع لكن عنى به الناس ههنا فان كل واحد منهم عالم من حيث انه يشتمل على نظاير ما في العالم الكبير من الجواهر والاعراض يعلم بها اى بتلك النظاير الصانع كما يعلم بما ابدعه في العالم من الجواهر والاعراض واما اورده بقيل لان التقييد خلاف الاصل فلا يصار اليه الا الدليل وليس فليس ولذلك اى لاشتماله على النظاير سوى بين النظر فيهما الظاهر بين النظرين فيهما لاقتضاء بين التعدد لكنه كانه اقتصر على التعدد المعنوى وقال تعالى وفي الارض آيات للموقنين اى فيها دلايل من انواع المعادن والحيوان والنبات وغيرها او وجوه دلالات من الدحو والسكون وارتفاع بعضها من الماء واختلاف اجزائها في الكيفيات والخواص وفي انفسكم من نظاير ما في العالم مع ما انفرد به من الهيئات اللطيفة والمناظر البهية والتمكن من الافعال الغريبة واستنباط الصنايع العجيبة واستجماع الكمالات المتنوعة افلا تبصرون اى تنظرون نظر من يعتبر ليستدلوا بها

وقيل اراد به ان يطلق على كل نوع من ذوي العلم وعلى المجموع تأمل

وفيه دليل كما قال الطيبي على ان الجن اجسام

على صانعها ولعله انما عبّر به رمزًا الى ان مجرد الابصار يكون في الاستدلال
بالآثار لغاية وضوح الدلالة من الدقايق في المصنوعات والجلايل
وقرئ ربَّ العالمين بالنصب على المدح او النداء او بالفعل الذى
دلّ عليه الحمد يعنى حمدتُ اللّهَ لم يجعل المصدر عاملًا لقلة اعمال المصدر
المحلّى باللام ولانه يفضى الى الفصل بينه وبين معموله بالخبر وفيه
دليل على انّ الممكنات كما هى مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهى
مفتقرة الى المُبقى حال بقائها وذلك لانّ البقاء عبارة عن دوام
الوجود فكما انّ اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه لم يكن
مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمامُ ذلك
الوجود اليه وبقاء اتصافه به فى الزمان الثانى وما بعده ليس
مقتضى ذاته لانّ استواء نسبته الى طرفيه امر لازم فى حدّ ذاته فكما
استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاوّل استحال اقتضاؤه اياه فى
الزمان الثانى فكما انّ اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث مسندٌ
الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مسندٌ اليه ايضًا و
الاوّل هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه ببقاء الوجود
فهو فى وجوده ابتداء وفى استمراره محتاج الى المؤثر الرحمن الرحيم
كرّره افرد الضمير وان رجع الى الشيئين باعتبار هذا اللفظ وسمّاه
تكريرًا نظرًا الى كون التسمية من الفاتحة كما هو مذهبه للتعليل
على ما سنذكره يريد به قوله الآتى واجراء هذه الاوصاف على الله
تعالى **فائدة** قرأها الجمهور بالجرّ وابو العاليه بالنصب وابو رزين
بالرفع فالجرّ على النعت وقيل بدلًا وقيل عطف بيان والاخران
على القطع وقدّم الوصف بالربوبيّة على الوصف بالرحمة مع انّ
مجاورة صفة الاحسان للحمد جمع بين المتناسبين ليتبيّن بذلك
وجوب حمده على جميع العالمين من جهة انه مُربّيهم وسيّدهم و
مالكهم ثمّ لمّا كان وصف ربّ العالمين مشتملًا على الترهيب جيء
بالرحمن الدالّ على الترغيب ليجمع فى صفاته بين الرغبة اليه والرهبة
منه فيكون اعون على طاعته واصون من مخالفته وانّما كرّر وصف

الرحمة فى الموضعين للتاكيد والتنبيه على سعة رحمته للعبيد وكونها
اسبق من الغضب كما قال سبقت رحمتى على غضبى ولدفع الدهشة
الحاصلة من عظمة ذكره تعالى ليعلم العباد ان الله تعالى ذو الرحمة
والاحسان كما هو ذو الهيبة والسلطان فيرجوا عطفه ورحمته
فى دعواتهم ويطمعوا فى كرمه ورافته عند مناجاتهم ويرغبوا
فى مواهب لطفه وفضله عند دفع حاجاتهم كما يرهبون من سطوات
قهره وعدله عند ارتكاب زلاتهم قراه اى مالك بالالف عاصم
والكسائى ويعقوب ويعضده قوله تعالى يوم لا تملك نفس لنفس شيئًا
والامر يومئذ لله فانه لما نفى مالكيّة نفس لنفس على سبيل العموم
واثبت كون الامر له تعالى على العموم ايضًا ظهر انّ المراد بالامر المِلك
فيكون هو المالك يومئذ فيناسبه مالك يوم الدين وقراء الباقون
مَلِك بلا الف وهو المختار امّا رواية فلقوله لانّ قراة اهل
الحرمين وهم اولى الناس بان يقرؤا القران غضًّا طريًّا كما اُنزل و
قرّاؤهم الاعلون رواية وفصاحة وقد وافقهم غير الثلثه المذكورين
وامّا دراية فلوجهين ذكر الاوّل بقوله ولقوله تعالى لمن الملك فقد وصف
ذاته بانّه الملك يوم القيمة والقران يفسّر بعضه بعضًا فالمناسب
له ههنا مَلِك لا مالك والثانى بقوله ولما فيه من التعظيم فانّ
كلّ احد من اهل المملوكة مالك غالبًا والملك لا يكون الّا واحدًا من
اعظمهم واعلاهم وايضًا لو اجتمع كثير من المُلّاك لا يعادلون مَلِكًا
واحدًا لعظمته وايضًا المَلِكُ اقدرُ على ما يريد فى متصرفاته واكثر
تصرّفًا فيها وسياسة لها واقوى تمكّنًا منها واستيلاءً عليها من
المالك فى مملوكه وان اعتبر التعارض بين الآيتين يبقى الآخران سالمًا
عن المعارض ثمّ ذكر معناهما باشتقاقهما بحيث يفهم منه رُجحانُ
الملك ايضًا فقال والمالك هو المتصرّف فى الاعيان المملوكة كيف
شاء من الاستخدام والبيع ونحوهما ولا يلزم منه رُجحانه على المِلك
حيث لا يقدر على ذلك فيمن تحت حكمه لانّ محلّ تصرّفه اقلّ قليل بالنظر
الى المِلك وقيل الكلامُ فى الموضوع اللغوىّ لا العرف الفقهىّ فللمِلك

ايضًا ان يتصرف فيهم بما شاء واما كون التصرف حقًا او باطلًا فمما
لا يعتبر في الملك ولا في المالك لغة بل شرعًا واشتقاقه من المِلك
بكسر الميم من التملك والملك هو المتصرف بالامر والنهي في المامورين
العقلاء واشتقاقه من المُلك بضم الميم بمعنى السلطنة والامارة
فيكون ارجح من المالك ولنفاذ تصرفه بين العقلاء لا يقال مَلِك
الدواب والانعام ويقال مالكها فلم يلزم منه ايضًا رجحانه بل
مرجوحيته وفيه رد على الكواشي حيث قال مالِك ومَلِك بمعنى واحد
وهو القادر على اختراع الاعيان من العدم الى الوجود ولا يقدر
على ذلك الا الله تعالى ومالك اجمع من ملك يقال مالك العبيد والطير
وغيرهم ولا يقال هو ملكهم وقراء مَلْك بالتخفيف اى تخفيف اللام
بالسكون ومالك بالرفع منونًا فينصب يوم على الظرفية ومضافًا
الى يوم الدين على انه خبر مبتداء محذوف اى هو وقراء مَلِك كما هو
المختار مضافًا الى يوم الدين بالرفع على الخبرية لمبتداء محذوف و
النصب على المدح او الحال ويوم الدين يوم الجزاء يعني ان الدين يكون
بمعنى الجزاء والشريعة والطاعة والمختار ههنا هو الاول واختير
يوم الدين على ساير الاسامي رعايةً للفاصلة وافادةً للعموم فان الجزاء
يتناول جميع احوال الاخرة الى السرمد ومنه كما تدين تدان اى كما تفعل
تجزى وقيل كما تجزى تجزى قال الامام الزيلعي هو طرف من حديث
مرفوع اخرجه عبد الرزاق عن معمر عن ايوب عن ابي قلابة مرسلًا هكذا
اخرجه البيهقي في الزهد ورواه الامام احمد عن عبد الرزاق بسنده
عن ابي قلابة عن ابي الدرداء وبيت الحماسة وهي الديوان المعروف
ذكره افادة لزيادة التعويل ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا
اوله فلما صرح الشر فامسى وهو عريان والمعنى فلما ظهر الشر بيننا
بحيث لم يبق فيه خفاء جزيناهم بمثل ما ابتدؤا نابه ثم لما كان اضافة
ملك يوم الدين من اضافة الصفة المشبهة الى غير معمولها مثل رب
العالمين لان المتعدي يجعل لازمًا ثم تبنى منه الصفة المشبهة
كما مر واراده لتكون معنوية مثل ملك العصر فيقع صفة للمعرفة وانما

وقيل كما تصنع تصنع بك جزاءً ونبا الدين الثاني اى جازاه فعلى كل تقادير الدين بمعنى الجزاء قيل والتعبير عن تفعل بتدين للمشاكلة وكذا دناهم كما دانوا اى جزيناهم كما فعلوا انتهى وانت خبير بان هذا انما يصح لو لم يجعل تدين بمعنى تجزى فاذا كان كذلك فلا يحتاج الى المشاكلة تامل

اللفظية

اللفظية هي اضافتها الى فاعلها كحسن الوجه وكان ذلك ظاهرًا
لم يتعرض له بل تعرض لاضافة مالك فقال اضافة اسم الفاعل الى الظرف
اجراء له اى للظرف مجرى المفعول به على الاتساع بان لا يقدر معه في
توسعًا فينصب نصب المفعول به كقوله ويوم شهدناه سليمًا وعامرًا
او يضاف اليه على وتيرته كقولهم يا سارق الليلة اهل الدار حيث جعل
الليلة مسروقة والمسروق متاع اهل الدار في الليلة واهل الدار منصوب
بسارق لاعتماده على حرف النداء كقولك يا ضاربا زيدا او يا طالعًا جبلًا
وسره ان النداء يناسب الذات فاقتضى تقدير موصوف اى شخصًا
ضاربًا ولم يقيد بالاضافة بمعنى في وان كانت رافعة مؤنة الاتساع
لاقتضاء الاتساع فخامة المعنى فيكون بالاعتبار عند ارباب البيان
اولى واما النحوي فقد اعتنى بها لقصور نظره في تصحيح اللفظ على ظاهره
ثم لما اورد ان الظرف اذا كان متسعًا فيه جاريًا مجرى المفعول به كان
اضافة اسم الفاعل اليه غير حقيقية فلا يتعرف بها المضاف فلا يقع صفة
لله تعالى دفعه بوجهين اشار الى الاول بقوله ومعناه ملك الامور كلها
يوم الدين يعني ان اضافة اسم الفاعل انما تكون غير حقيقية اذا اريد
به الحال او الاستقبال كما تقرر واما اذا اريد به الماضي او الاستمرار
فاضافته حقيقية وههنا يراد الماضي ويكون المعنى ما ذكر ولما ورد
انه كيف يكون مالكًا في الماضي لامور لم توجد بعد دفعه بانه على طريقة
ونادى اصحاب الجنة اى من باب تنزيل المستقبل المتحقق الوقوع منزلة الماضي
واشار الى الثاني بقوله او يراد الاستمرار ويكون المعنى له الملك بكسر
الميم في هذا اليوم على وجه الاستمرار فيكون قوله ليكون الاضافة حقيقية
معدة لوقوعه اى المضاف صفة للمعرفة تعليلًا لحمل معناه على احد الامرين
المذكورين فان قيل ذكر المصنف وغيره في قوله تعالى وجاعل الليل سكنًا
ان جاعلًا دال على جعل مستمر في الازمنة المختلفة ومع ذلك جعلوه
عاملًا في المضاف اليه ناصبًا له حيث جوزوا عطف والشمس والقمر على
محل الليل وهو صريح في ان اسم الفاعل اذا اريد به الاستمرار كان عاملًا
فينافي ما ذكر ههنا اجيب بان الزمان المستمر مشتمل على الماضي والاستقبال

اى ومعنى مالك يوم الدين

والحال المجاز ان يعتبر جانب الماضي فلا يكون الاسم عاملاً وتكون الاضافة
حقيقية وان يعتبر جانب الحال والاستقبال فيكون الاسم عاملاً و
الاضافة غير حقيقية وكل من الاعتبارين يتعين بحسب المقام وقراين
الاحوال ولا يخفى الفرق بين ماضي قصد باللفظ على الاستقلال و
بين ماضي قصد في ضمن الاستمرار فبطل ما قيل ان جانب الماضي اذا
اعتبر عند قصد الاستمرار ولم يبق معنى للترديد باو في قوله مالك
الامور او له الملك والاحسن في الجواب ما قيل ان الاستمرار في مالك
يوم الدين ثبوتي وفي جاعل الليل تجددي بتعاقب افراده فكان الثاني
عاملاً واضافته لفظية لاستعمال المضارع في معناه دون الاول
وقيل الدين ههنا الشريعة وقيل الطاعة والمعنى على التقديرين يوم
جزاء الدين اما معنى يوم جزاء الطاعة فظاهر واما معنى يوم جزاء
الشريعة فمحمول على يوم جزاء احكام الشريعة ان قلت فبالثواب
والا فبالعقاب ولما كان فيهما من التكلف والتعسف مما لا يخفى
اثر الاول عليهما وتخصيص اليوم بالاضافة اي اضافة مالك اليه مع
انه مالك جميع الاعراض والاعيان في كل الاوقات والازمان اما
لتعظيمه اي ذلك اليوم فانه يوم عظيم يجمع فيه الخلايق ويعرضون على
الملك الخالق او لتفرده تعالى بنفوذ الامر فيه اذ الامر يومئذ لله الواحد
القهار واقول الاحسن ان يقال انما خصه بها اشارة الى المعاد كما
ان رب العالمين اشارة الى المبدإ وما بينهما اشارة الى ما بين النشأتين
وهو حال البقاء فكانه قال الحمد لله الذي منه الابتداء وبه البقاء
واليه الانتهاء وسيجيء زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى فائدة ذكر في
تفسير الكواشي ان اليوم هو المدة من طلوع الشمس الى غروبها عرفاً و
من طلوع الفجر الثاني الى غروبها شرعاً وهو الوقت لغة ليلاً كان او
نهاراً طويلاً كان او قصيراً والمراد في الاية الوقت لعدم الشمس ثمه
ثم اراد بيان فائدة الصفات المذكورة اولاً بالنظر الى المجموع وضمنه
وجه ارتباطها بما قبلها وما بعدها وثانياً بالنظر الى كل واحد منها
فقال اولاً واجراء هذه الصفات على الله تعالى من كونه رباً للعالمين موجداً لهم

وقد يقال المالكية بمعنى القدرة على الايجاد والاعدام ونحوه باذ هي للمعنى مستمرة على ان المحقق الوقوع الغير المنقطع كالمستمر

وهي طريقة الى الماء شبه بها الدين لانه طريق الى ما هو سبب الحيوة الابدية

وبما يرد ما قيل لا يخفى ان المناسب لتفسير الدين بالشريعة يوم الجزاء احكامها وكذا ما قيل الاظهر ان هذا محمول على القول الثاني يعني يوم جزاء الطاعة واما على قول الاول فينبغي ان يقال يوم جزاء احكام الشريعة انتهى ولا يخفى ان ما فيه تعسف غير مرضي عبر عنهما بقيل واثر الاول عليهما هنا

يدل على هذا اللفظ الرب كما حققناه قبل منعماً عليهم بالنعم كلها
ظاهرها وباطنها عاجلها واجلها يدل عليه الرحمن الرحيم مالكاً
لامورهم يوم الثواب والعقاب يدل عليه مالك يوم الدين اختار
ههنا لان اصل التفسير عليه ويعلم منه معنى ملك فلا وجه لما قيل
ان قوله مالكاً لامورهم ميل منه الى حاصل المعنى لان كونه ملكاً
للامور في قوة كونه مالكاً لها والا فالمناسب لاختيار الملك على المالك
ان يقول ومن كونه ملكاً لامورهم للدلالة خبر لقوله واجراء هذه الاوصاف
على ان الحق الحقيق بالحمد دون غيره ولم يكتف بالقصر المستفاد منه
بل زاد قوله لا احد احق به لزيادة التاكيد والمبالغة فيه ثم لما فهم
من ظاهر نفي الاحقية عن الغير اصل استحقاقه نفاه ايضاً بطريق الاضراب
فقال بل لا يستحقه على الحقيقة سواه وانما قال على الحقيقة لان
استحقاقه في الجملة ثابت لا ينكر ثم بين وجه الدلالة بقوله فان
ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له كما تقرر في الاصول وشيء من
الاوصاف لا يوجد في الغير فضلاً عن المجموع فلا يستحقه حقيقة فان قيل
لما قدم الحمد لم يترتب الحكم على الوصف بل يترتب الوصف على الحكم قلنا
المراد من الترتب الترتب المعنوي فانك اذا قلت اكرم العالم يفهم منه
ان علة الاكرام العلم مع تاخره عن الحكم صورة وللاشعار عطف على
للدلالة من طريق المفهوم اي مفهوم المخالفة في بعض ومفهوم الموافقة
للمفهوم الاول في الاخر على ان من لا يتصف بتلك الصفات لا يستأهل
اي لا يليق وانكر الجوهري استعمال يستأهل في هذا المعنى لكن قال
صاحب الكشاف في الاساس فلان اهل لكذا وقد استأهل لذلك
وهو مستأهل له سمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالاً واسعاً
لان يحمد هذا هو المفهوم بالطريق الاول فضلاً عن ان يعبد هذا
هو المفهوم بالطريق الثاني وقد استوفي البحث فضلاً في شرح الكشاف
والمفتاح فلا حاجة الى ذكره ليكون ذكر تلك الاوصاف باعتبار
المفهوم دليلاً على ما بعده وهو اياك نعبد فمنطوقه تعليل الاختصاص
الحمد به تعالى ومفهومه تعليل لاختصاص العبادة به وهذه دقيقة

لطيفة عرى عنها الكشاف وقال ثانيا لبيان فايدة كل منها
تعريفا على ما قبله بالفاء فالوصف الاول وهو الرب لبيان
ما هو الموجب للحمد وهو الايجاد والتربية فان قيل هذا مخالف لما سبق
من ان العلة هي مجموع الاوصاف قلنا مجموعها لحصر استحقاق الحمد
فيه تعالى واولها موجب اصلى لنفس الحمد له تعالى والثانى والثالث
اى الرحمن الرحيم للدلالة على انه تعالى متفضل بذلك الانعام اى
محسن به مختار فيه لما عرفت ان المبادى بعد الغيت اريدت
الافعال الاختيارية ليس يصدر ذلك الانعام عنه تعالى لايجاب
بالذات كما هو رأى الفلاسفة او وجوب عليه كما هو رأى المعتزلة
قضية لسوابق الاعمال تعليل للوجوب عليه فان المعتزلة يقولون
الاعمال السابقة من العبد توجب على الله تعالى الآلاء اللاحقة
بالعبد كما قال الله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم اما منافاة الايجاب
بالذات الاختيار فظاهرة واما منافاة الوجوب عليه اياه فلان
الوجوب عليه عندهم ليس كالوجوب على العبد حتى لا ينافى الاختيار
بل بمعنى عدم قدرته على الترك وان كان بمقتضى الحكمة حتى ابتدائية
يستحق مرفوع به اى بذلك الانعام الحمد وهذه الجملة متعلقة
بقوله مختار فيه باعتبار كونها بعدم بيانا له فانه لو لم يكن
مختارا فيه بل صدر عنه لايجاب بالذات او وجوب عليه لم يستحق
به الحمد لما عرفت ان المحمود عليه يجب ان يكون اختياريا والرابع
وهو مالك يوم الدين لتحقيق الاختصاص اى اختصاصه تعالى
بالحمد فانه اى مالك يوم الدين مما لا يقبل الشركة فيه بوجه ما
وهو محمود به باعتبار كون الحمد به ومحمود عليه باعتبار دلالته
على افعال اختيارية لا توجد فيمن سواهم واختصاصه بهما يوجب
اختصاصه بالحمد بلا مرية وتضمين الوعد عطف على تحقيق الاختصاص
ثم انه اى الشان شروع فى بيان طريق الالتفات وفائدته اما الاول
فتقريره انه لما ذكر على صيغة المجهول الحقيق بالحمد ووصف ذلك
الحقيق بصفات عظام تميز بها صفة صفات اى تميز ذلك الحقيق

بتلك

بتلك الصفات عن ساير الذوات تعلق العلم جواب لما بمعلوم
معين ممتاز عنده عن ساير الذوات حتى صار بحيث تبدل الخفاء
عينيه بجلاء حضوره فخوطب ذلك المعلوم المعين بذلك اى
بسبب ذلك التعين الكامل اى وباياك وفى بعض النسخ وتعلق
بواو العطف وخوطب بلا فاء جواب لما اى يا من هذا شانه
يعنى كانه قيل هكذا نخصك بالعبادة والاستعانة اى نقصرهما
عليك ولا نعبد ولا نستعين غيرك فان الباء تارة يدخل على المقصور
واخرى على المقصور عليه والاستعمال العرفى هو الاول واما الثانى
فامر ان يبين الاول بقوله ليكون اى الخطاب فهو متعلق بقوله
فخوطب ادل على الاختصاص فانه لو قيل اياه نعبد واياه نستعين
دل على الاختصاص بسبب تقديم ما حقه التاخير واما اذا قيل
بصيغة الخطاب فيكون ادل عليه لما فيه مع التقديم من الاشعار
بترتب الحكم على الوصف الدال على العلية بمنزلة ان يقال ايها الموصوف
المتميز نعبدك ونستعين بك فيفهم منه فى المتعارف ان العبادة
له والاستعانة به بتلك الصفات ونظير اياك ههنا اسم الاشارة
فى قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله
تعالى وبين الثانى بقوله وللترقى من البرهان الى العيان والانتقال
من الغيبة الى الشهود ثم بين هذا المجمل على طريق الاستيناف فقال
بنى اول الكلام على ما هو مبادى حال العوارف من الذكر لله تعالى
المستفاد من الحمد لله والفكر فى احوال الآفاق والانفس المستفاد
من رب العالمين والتامل فى اسمائه والنظر فى آلائه المستفاد من
من الرحمن الرحيم والاستدلال بصنايعه على عظيم شانه وباهر سلطانه
المستفاد من مالك يوم الدين ثم قفى اى عقب بما هو منتهى امره و
هو ان يخوض اى يدخل لجة الوصول لجة الماء معظمه ويستعمل فى
وسط البحر ويصير من اهل المشاهدة فيراه عيانا ويناجيه
شفاها وانت خبير بان ظاهره مخالف لما عليه جمهور اهل السنة
كيف وقد قال عليه السلام ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت وقال نور

اى بعين البصيرة عيانا فيعبده كانه يراه

اَنَّى اَرَاه حين قال ابوذر هل رايتَ ربّك فلا بدّ من تأويله وهو
ان يقال انّ كمال الاعراض عمّا سواه تعالى وتمام التوجّه الى حضرته
تعالى يوجب ان لا يكون للعبد فى لسانه وقلبه ووهمه وسرّه غيره
تعالى فاذا ترسّخ هذه الحالة تسمّى مشاهدة لمشاهدة البصيرة اياه
تعالى واشتغال القلب والقالب منه تعالى واليه يشير قول بعض
العارفين خيالك فى وهمى وذكرك فى فمى وحبّك فى قلبى فاين تغيب
وهو المحمل للحديث القدسىّ الذى رواه البخارى عن ابى هريرة رضى الله عنه
ما زال العبد يتقرّب الىّ بالنوافل حتى احببته فكنت سمعه الذى
يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى
يمشى بها واليه اشار قوله عليه السّلام ان تعبد الله كانّك
تراه وقوله كانّ اشارة الى انّ حذفها يقتضى المعاينة الحقيقية
وهى لا توجد فى الدّنيا وسأذكر فى اخر الفاتحة ان شاء الله تعالى
وَجهًا وجيهًا موافقًا لقواعد المعقول والمنقول ومقبولًا عند
اولى الالباب من الفحول ومن عادة العرب التفنّن قد تقرّر فى علم
البيان انّ الالتفات فايدة عامّة وقد يختصّ مواقعه بلطايف
فبعد ما ذكر لطيفتين خاصّتين شرع الان فى بيان فايدة العامّة
ولعلّ ترك الترتيب الظاهرىّ امّا لزيادة الاهتمام بالخاصيّة و
اقتضاء العامّة زيادة البسط والاطناب تطرية اى تجديدًا
واحداثًا من طريتُ الثوبَ بالياء دون الهمزة فيعدل على صيغة
المجهول وقول امرئ القيس المشهور انّه لامرئ القيس بن حجر المشهور
وقال ابن دريد هو لامرئ القيس بن عانس وقد ادرك الاسلام
تطاول ليلك بالاثمد ونام الخلىّ ولم ترقد فيه التفات من التكلّم
الى الخطاب عند السكاكى لانّه لا يشترط التعبيرين بالفعل ولا التفات
فيه عند الجمهور لانّهم يشترطونه والخطاب لنفسه لا بمعنى انّ الكاف
تكسر باعتبار ملاحظة لفظ النفس فانّه لحن بل المراد انّ المخاطبين
ليس شخصًا اخر والاثمد بفتح الهمزة وضمّ الميم اسم موضع وبكسرهما
كذلك على ما نقله صاحب الكشف ولا ينافيه كونه حجرًا يكتحل

بوضع

بوضع اخر والخلىّ الخالى من الغمّ وفى بابت التفات من الخطاب الى الغيبة
وله حال من ليلة اذ لا معنى لتعلّقه ببات والعاير بمعنى العوّار
وهو القذى الرّطب يلفظها العين عند الوجع وبمعنى الرّمد ايضًا
والنبأ خبر قتل ابى الاسود فانّ القصيدة مرثيّة له وفى جاءنى
التفات من الغيبة الى التكلّم واياضمير منصوب منفصل وهو
مذهب سيبويه والاخفش وابى على واكثر النحاة وما يلحقه من الياء
والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلّم والخطاب و
الغيبة واستدلّ عليها ابن الحاجب بانّها الفاظ اتّصلت بما
لفظه واحد ويتعيّن بها ما يرجع اليه فوجب ان يكون حروفًا
كاللاحق بانْ فى انت انتما انتم فانّها حروف مبنيّة لاحوال المرجوع
اليه لا محلّ لها من الاعراب زيادة تاكيد لما قبله والا فالحرفيّة
مغنية عنه لانّها تقتضى انتفاء الاعراب كالتاء فى انت والكاف
فى ارايتك الكاف واخواتها فى ارايتك ارايتكما ارايتكم بمعنى
طلب الاخبار حروف اجماعًا تدلّ على احوال المخاطب ويتعيّن بها
ما اريد بالتاء فكان الاولى فى ذكر المقيس عليه الاقتصار على الاخير
اذ لا اجماع فى اللواحق بانْ قالوا لمّا كانت مشاهدة الاشياء و
رؤيتها طريقًا الى الاحاطة بها علمًا وصحّة الاخبار عنها ايضًا
استعملوا ارايتكم واخيته بمعنى اخبرنى واخبرونى وقال الخليل
اياضمير ومع ذلك مضاف اليها اى الى ما يلحقه من الكاف ونحوها
واحتجّ بما حكاه عن بعض العرب اذا بلغ الرّجل السّتّين فاياه واياى
الشّواب بالغ فى التحذير فادخل ايا على الشّواب لانّه يوهم انّ كلًّا
منهما محذر من الاخر اى عليه ان يقى نفسه عن التعرّض للشواب
ويقيهنّ عن التعرّض له وعليهنّ مثل ذلك وهو شاذ لم يقتصر عليه
بل قال لا يعتمد عليه زيادة له وتضعيف مبالغة فى انّه مع ندرته
ومخالفته للقياس ولا يعول عليه اصلًا فلا يستدلّ به على انّه
مظهر مضاف الى المضمرات كما لا يستدلّ به على انّه مضمر مضاف الى
ما بعده وقيل هى اى الكاف واخواتها الضماير التى كانت متّصلة

وايا عمه ودعامة وقيل الضمير هو المجموع قال له قوم من الكوفة
وردّ بانّه ليس في الاسماء المضمرة ولا المظهرة ما يختلف آخره كافا
وهاءً وياءً وقرئ اياك بفتح الهمزة وهيّاك بقلبها اى الهمزة
هاءً مع تشديد الياء فيهما وقرئ بكسر الهمزة والهاء مع تخفيف
الياء والعبادة اقصى غاية الخضوع والتذلل لما كان في اضافة
اقصى الى الغاية نوع اشكال دفعوه بان للخضوع حدودًا ونهايات
ولفظ الغاية يشملها لكونها اسم جنس مضافا فصح اضافة اقصى
اليها كانه قال اقصى غاياته الصفاقة الثخن وقوة النسج ضد
السخافة ولذلك اى ولكون العبادة باقصى غاية الخضوع لا
يستعمل شرعًا الا في الخضوع لله تعالى ومن يستعملها في غيره تعالى
يرتكب الحرام والاستعانة طلب المعونة اراد بها القدرة التي
يفسّرها الاصوليون من الحنفية بما يتمكن به العبد من اداء
ما لزمه ويقسمونها الى ممكنة وميسّرة فان قيل لا وجه لارادتها
ههنا اما الاول فلعدم صدقها على شئ مما سيذكره في الضرورية
واما ثانيا فلان القسم الاول من القدرة يتوقف عليه صحة التكليف
كما سيذكره المصنف بطريق المفهوم فتوقف عليه العبادة فيتقدم
عليها بل على صحة التكليف بالضرورة وطلبه في عامة المهمات الداخل
فيها العبادة او في اداء العبادات بخصوصها يقتضي تأخره عن صحة
التكليف فيلزم التنافي والقسم الثاني منها وان لم يتوقف عليه
صحة التكليف لكن العبادة الواجبة به على تقدير كونه ميسّرة بالمعنى
الاصطلاحي تتوقف عليه فيتقدم عليها وطلبه فيها يقتضي
المقارنة معها فيلزم التنافي ايضا واما ثالثا فلان طلب
قدرة يجب بها العبادة ممكنة كانت او ميسّرة مما لا معنى له
اذ حاصله طلب الوجوب عليه والمقصود طلب الاعانة في تفريغ
الذمة عما وجب عليه واما رابعا فلان قوله اهدنا الصراط المستقيم
لا يصح ان يكون بيانا للمعونة بهذا المعنى وقد قال انه بيان لها قلنا
الجواب عن الاول ان المراد بالضرورية مجموع الاربعة المذكورة

لا كل واحد منها ليلزم عدم الصدق ولو سلم فالمراد بما يتمكن
ما له دخل في التمكن وعن البواقي ان للقدرة بهذا المعنى حالتين
حالة الابتداء وحالة البقاء والسؤال مبني على الاولى والكلام
ههنا مبني على الثانية فلا اشكال وهي اما ضرورية او غيرها و
الضرورية ما لا يتاتى الفعل بدونه وهي اربعة لانها اما ان يكون
بالنظر الى نفس الفاعل او الخارج عنه والاول اما ان يجب حصوله
قبل زمان الاقدام على الفعل او يجب فيه والثاني اما ان يكون
خارجا عن المفعول او داخلا فيه والاول كاقدار الفاعل اى اعطاء
الاقدار له فانه المعونة لا نفس الاقدار وكذا الحال في المعطوفات
ووجه التمثيل ان النجار مثلا لو لم يعرف الصنعة ولم يقدر على صنع
السرير قبل لا يمكن صدوره عنه وهذا الاقدار مأخوذ من القدرة
على اصطلاح اهل الكلام لا بمعنى الاستطاعة الآتي ذكرها لينافي
قوله الآتي عند استجماعها لا يصح ان يوصف الرجل بالاستطاعة
والثاني نحو تصوره فان النجار اذا لم يتصور السرير لا يمكن صدوره
عنه اذ قد تقرر ان الفعل الاختياري لا يمكن صدوره بلا شعور
والثالث نحو حصول آلة والرابع نحو مادة يفعل الفاعل بها اى
بتلك الآلة فيها اى في تلك المادة فان الفعل الموقوف عليهما لا يتاتى
بدونهما قطعا وعند استجماعها يصح ان يوصف الرجل بالاستطاعة
المعتبر بها عند الكلاميين عن سلامة الاسباب والآلات كما يعبر بها
عندهم عن حقيقة القدرة التي تكون الفعل معها ويصح ان يكلف
الرجل بالفعل اى بايقاع الفعل واحداثه اعلم ان تقديم الظرف
اعني عند استجماعها على يصح ان لم يحمل على التخصيص يصح الثاني على
الاشاعرة ايضا وان حمل عليه فينبغي ان يراد بالفعل مقابل القوة
فان الاشاعرة وان قالوا بامكان تكليف العاجز لا يقولون بوقوعه
بالفعل لا يقال الكافر مكلف بالايمان والصلوة ونحو ذلك
من الاركان الاسلامية مع انه لا يتصورها لانا نقول انما يكلف بها
عند المصنف اذا بلغ اليه الخطاب بها فحينئذ يتصورها وهو يكفي

ولا يشترط التصور قبل التكليف وغير الضرورية قسمان لانها اما تحصيل امر خارج عن الفاعل وتحصيل امر هو حال من احواله والى الاول اشار بقوله تحصيل ما يتيسر به الفعل ويتسهل اى جعله حاصلا للفاعل لان المعونة لا تحصيل الفاعل اياه كالراحلة فى السفر للقادر على المشى مثال لما يتيسر به الفعل والى الثانى اشار بقوله او تحصيل ما يقرب الفاعل الى الفعل ويحثه عليه كالعزيمة والرغبة الباعثة للفاعل على اقدام ذلك الفعل من قضاء الحوايج وزيادة الاماكن الشريفة ونحو ذلك وهذا القسم الاخير وهو غير الضرورية لا يتوقف عليه صحة التكليف لان معنى التوقف فى الاول امتناع صدور الفعل بدونه وههنا ليس كذلك والمراد طلب المعونة فى المهمات كلها يعنى ان حذف المستعان عليه اما للعموم بناء على ان الحمل على بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح مع اقتضاء المقام زيادة مبالغة ويدخل فيه اداء العبادات دخولا اوليا او لمجرد الاختصار مع وجود القرينة على تقييدها بالعبادة وهى اقترانها بها مع ظهور احتياجها الى الاعانة عليها فيراد طلب المعونة فى اداء العبادات ورجحه صاحب الكشاف اذ باعتبار تناسب الجمل وينظم بعضها مع بعض واما المصنف فالمفهوم من تقديمه الاول وتقييد المهمات بالكلية وعدم ذكره وجه ترجيح الثانى وقوله الاتى ليعلم منه ان تقديم الوسيلة الى الاخر انه عنده ارجح من الثانى والضمير المستكن فى الفعلين وهو نحن لا يجوز ان يكون للتعظيم لانه لا يليق بمقام اظهار العبودية فتعين انه للقارى ومن معه فلا يخلو اما ان يكون فى الصلوة او خارجها وعلى الاول اما ان يكون منفردا او مع الجماعة فان كان منفردا فالضمير له ولمن معه من الحفظة بناء على ما ورد فى الحديث ان الرجل اذا حضر وقت الصلوة فليتوضأ فان لم يجد ماء فليتيمم فان ام صلى معه ملكاه وان اذن واقام صلى خلفه من جنود الله تعالى ما لا يرى طرفاه وان كان مع الجماعة فالضمير له مع حاضرى صلوة الجماعة

اى ضمير المتكلم مع الغير مستتر

ولما كان هذا القسم ذكره بالواو ودون او بل قال بعد قوله اى للقارى ولساير الموحدين ان كان خارج الصلوة او نقول بناء على ان شان المؤمن ان لا يصلى وحده بلا ضرورة ان ما قبل او بالنظر الى حال الصلوة بالجماعة وما بعده بالنظر الى خارجها او نقول بناء على ان المقصود الاصلى من انزالها قرأتها فى الصلوة الكل بالنظر الى الصلوة اما ما قبل او فبالنظر الى الصلوة بالجماعة واما ما بعدها فبالنظر الى الصلوة منفردا ثم بين النكتة فى العدول عن الافراد الى الجمع فقال على سبيل الاستيناف فى ادرج عبادته فى تضاعيف عبادتهم فى نعبد وخلط حاجته بحاجتهم فى نستعين لعلها تقبل اى راجيا قبول عبادته ببركتها اى الجماعة ويجاب اليها اى الى حاجته فان رد الكل بعيد لان فيهم من لا يرد عبادته ولا حاجته ولو حلف على الله تعالى لابر من الاولياء وكذا قبول البعض ورد البعض لانه لا يليق بكرم ارحم الراحمين ولانهم قوم لا يشقى جليسهم ولان من باع عشرة عبيد بصفقة وفى بعضهم عيب ليس للمشترى الا قبول الكل او رده والعبد عرض على رب العالمين جميع عبادات العابدين فاللايق ما ذكر وذكر لعل لدفع الوجوب على الله تعالى المتوهم من كلام الامام كما يظهر على الناظر فيه اقول يمكن ان يستخرج من ههنا نكتة لطيفة يندفع بها اشكال ينشأ من الحصر فى اياك نستعين بان لا احد الا وهو مستعين بغيره تعالى حتى قال مالك بن دينار رحمه الله لولا ان هذه الاية امر من الله تعالى لما قرأتها قط لعدم صدقى فيها وروى ان العبد اذا قرأ هذه الاية يقول الله تعالى له كذبت لو كنت اياى تعبد لم تطع غيرى ولم تلتفت الى ما سواى ولو كنت تستعين لم ترفع حوايجك الى ذليل مثلك ولم تسكن الى مالك وكسبك والنكتة ان يقال عدل عن الافراد الى الجمع تغليبا للمخلصين فى العبادة والاستعانة على غيرهم فيندفع الاشكال لانه انما يلزم اذا افرد اللفظ او اعتبر غير المخلصين بالاستقلال واذ لا فلا وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به

ينبغي ان تكون عبادته في اعلا درجات العبادة فان للعبادة ثلثة درجات
ادناها ان يعبد الله رغبة في ثوابه او رهبة من عقابه فهو بمنزلة اجير يعمل عملا
لاخذ اجرة عمله واوسطها ان يعبد الله لكونه مستحقا للعبادة متولا
لتكاليفه واعلاها ما اشار اليه بقوله ان تكون نظره الى المعبود
اولا وبالذات

قد عرفت فيما سلف انّ هذا الاهتمام هو الاهتمام العارض بحسب
اعتناء المتكلم بحاله لكونه نُصُبَ عين المؤمن عند الشروع في
امر خطير فيغاير التعظيم بلامرية والدلالة على الحصر فانّ تقديم
ما حقّه التأخير يفيد الحصر على ما تقرّر في علم المعاني وانما زاد
الدلالة ولم يقل والحصر وايضًا قد استدلّ بكلام رئيس المفسرين
حيث قال ولذلك قال ابن عباس رضي عنه معناه نعبدك ولا
نعبد غيرك لانّه مظنّة الاشتباه حتّى ذهب ابن الحاجب الى انه لا
يدلّ على الحصر ولا دليل عليه وتقديم ما هو مقدّم في الوجود
والتنبيه على انّ العابد ينبغي الى اخره هذا يفهم من تقديم اياك
على نعبد بل من حيث انها نسبة شريفة اليه هذه الحيثيّة
تفهم من جعل اياك مفعول نعبد انما يحقّ اى يثبت ويتحقق و
قد يروى على صيغة المجهول بمعنى يليق اذا استغرق على صيغة
المجهول الآن حيث انها اى ملاحظة نفسه وحال من حولها
ملاحظة له اى لجناب القدس ومنتسبة اليه عطف تفسيري
لقوله ملاحظة له ولذلك ترك الواو في بعض النسخ وهذه الحيثية
ايضًا يفهم من جعل اياك مفعولا لنعبد على ما حكاه متعلق
بقوله فصّل وكرّر الضمير حيث قيل واياك نستعين للتنصيص
على انّه المستعان به لا غير فان العطف وان كان مفيدًا لهذا
المعنى لكنه لم يكن في التنصيص كالتكرير لاحتمال ان يكون الحصر
باعتبار الجمع بينهما فيصحّ وجود كل منهما في غيره تعالى فاذا كرّر
اندفع الاحتمال فان قيل الاستعان لا يتعدّى بنفسها بل
بالباء فكيف قيل واياك نستعين قلنا ذكر القاموس في
تفسيره انّه يتعدّى بنفسه وبالباء وايضًا انّ صاحب المختار
صرّح بانّه يتعدّى بالباء ويجوز ان يكون من قبيل الحذف و
الايصال وقدّمت العبادة على الاستعانة مع انّ مقتضى
الظاهر هو العكس لانّ العبادة لا يتيسّر بدون الاعانة لوجهين
ذكر الاول بقوله ليتوافق رؤس الآى كما قدّم هارون على موسى

لذلك

لذلك والثاني بقوله ويعلم منه بالنصب عطفا على توافق انّ تقديم
الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة وهذا على تقدير تعميم
الاستعانة كما ذكرنا فلا حاجة الى التكلّف في ربطه بالتخصيص
باداء العبادات والمتبادر من قوله واقول لما نسب المتكلم الى اخره
انّه من خواصّه وليس كذلك لانّه مذكور في التفسير الكبير فيحمل
على التوارد وانّه مختاره تبجحًا اى فرحًا وسرورًا ولا تستتب
اى لا يتهيّأ ولا يتمّ وقيل الواو للحال فيكون من قبيل قمت و
اصكّ وجهه وهو نادر وقرئ بكسر النون فيهما نسب صاحب
القاموس القراءة في نعبد الى زيد بن علي وفي نستعين الى جماعة
منهم الاعمش سوى الياء فانّهم لا يكسرونها لاستثقالهم الكسرة
عليها اذا لم ينضمّ ما بعدها اى ما بعد حرف المضارعة سواء
كانت ساكنًا او متحركًا بغير الضمّ وانما لم يكسروها اذا انضمّ ما
بعدها لاستثقالهم الخروج من الكسرة الى الضمّة واما اذا توسط
حرف وان كانت ساكنة فيغتفر فائدة قرئ في الشاذة اياك يُعبَد
على صيغة الغيبة من المبني للمفعول ووجهه ما ذكر القاموس انّ
انّ ضمير النصب وضع موضع ضمير الرفع اى انت واتى بالياء التفاتا
فوقع فيه الالتفات في جملة وهو غريب بيان للمعونة المطلوبة
ان جعل مربوطًا باياك نستعين سواء عُمّم متعلق الاستعانة او
خُصّص فيكون ترك الواو لكمال الاتصال او افراد لما هو المقصود
الاعظم اى ابتداء دعاء وسؤال ان لم يجعل مربوطًا به فيكون ترك
الواو لكمال الانقطاع بين الجملتين لاختلافهما خبرًا وانشاءً و
الهداية دلالة بلطف لانّها في اللغة بمعنى الارشاد وهو عين اللطف
قال ابن عطيّة الهداية في اللغة الارشاد لكنّها يتصرّف فيها على وجوه
يعبّر عنها المفسّرون بغير لفظ الارشاد وكلّها اذا تؤمّلت رجعت اليه
ولذلك اى لاعتبار اللطف في معناها يستعمل في الخير وان اورد عليه
قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم فانّ فيه العقاب دون اللطف
قلنا هو ليس على حقيقته بل وارد على التهكّم كما في قوله تعالى فبشّرهم

بعذاب اليم ومنه اى من لفظ الهداية اخذ الهديّة لكن بطريق التجوز
قال فى الاساس ومن المجاز هداه يُقدِمه كما يقدم الهادى
المهدىّ ومنه اهدى اليه هديّةً لانّها تُقدَّمُ امامَ الحاجة
ومنه ايضًا هوادى الوحش لمقدّماتها التى تجرى قدام الوحش
والوحشُ خلفها ومنه ايضًا الهادية بمعنى العنق لانّه قدام البدن
والفعل منه هدىً توطئة لقوله والاصل ان يتعدّى باللام او
الى فقوله الفاء فصيحة يعنى اذا كان الاصل ما ذكر علم انه عومل
ههنا معاملة اختار فى قوله تعالى واختار موسى قومه اى من قومه
حيث جعلا من قبيل الحذف والايصال والمصنف فى هذا تبع
صاحب الكشاف ويفهم منه امران الاول ان يكون صورة الحذف
خارجا عن الاصل وقد قال فى الاساس هداه للسُّبل والى السّبيل
والسّبيلَ ووافقه كلام النّهاية والغريبين وكان امكن ان يقال
هو بيان للاستعمال فلا ينافى ان يكون الاصل غيره لكن قال الجوهرى
هديتُه الطريقَ والبيتَ اى عرّفتُه ثمّ قال هذه لغة حجازيّة وغيرهم
يقولون هديتُه الى الطّريق والثانى عدم التفرقة بين المتعدى
بالحروف وبدونها وقد فرق بعضهم بانّ ما بالحروف انّما يقال
اذا لم يكن فى ذلك فوصل بالهداية اليه وما بدونها لمن كان فيه
فازداد او ثبت ولمن لا يكون فيه فوصل وبعضهم بانّ معنى الاوّل
الدّلاله على ما يوصل الى المطلوب فيسند تارةً الى القرآن كقوله تعالى
يهدى للتى هى اقوم وتارةً الى النبىّ صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى
فانّك لتهدى الى صراط مستقيم ومعنى الثانى الايصال الى المطلوب
ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا اليه ويجى لهذا زيادة
تحقيق فى قوله تعالى هدى للمتّقين ان شاء الله تعالى وهداية الله
تعالى تتنوّع انواعا لا يحصيها عدّ لكنها تنحصر فى اجناس مترتبة تحتها
تلك الانواع ولمّا جعل قوله تعالى اهدنا بيانًا للمعونة تارةً وافرادا
لما هو المقصود الاعظم اخرى وكان مفعوله الصّراط المستقيم
المبين بما بعده جعل الهداية متنوّعة الى انواع تحت اجناس مخصّصة

بالانسان والا فمن الهداية نوع يوجد فى ساير الحيوانات به تهتدى
الى جلب منافعها ودفع مضارّها واليه يشير قوله تعالى اعطى
كلّ شئ خلقه ثمّ هدى فان قيل نصب الدلايل مقدّم على افاضة
القوى فكيف يصحّ دعوى الترتيب قلنا فى نفس الامر والكلام فى
الهداية وظاهر ان الاستدلال بتلك الدلايل بعد افاضة تلك
القوى وللحواس الباطنة ذكرها ههنا وفى الطوالع ايضا مع
انكار المتكلمين اياها لابتنائها على هذيانات الفلاسفة من
نفى الفاعل المختار والقول بانّ الواحد لا يصدر الا الواحد و
غاية ما يمكن ان يقال انّما ذكرها فى الطوالع على سبيل الحكاية
وههنا لم يرد انّ لها افعالا تصدر عنها بالاستقلال كما هو محل
النزاع بل انّها الات والنفس هى المدركة وهذا ما قال فى المواقف
انّ شيئا من ذلك لا ينفى كون الحواس الات والنفس هى المدركة
وما قال فى شرح المقاصد لا يخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية
الات للاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما
صرّح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب
عن ادلتهم والمشاعر الظاهرة وهى الحواس الخمس الظاهرة لخرتها
لبعدها عن القوة العقلية الفارقة بين الحق والباطل اشارة
الى الكمال بحسب القوّة النظريّة والصّلاح والفساد اشارة الى
الكمال بحسب القوّة العمليّة واليه اشار حيث قال تعالى وهديناه
النجدين اى طريقى الخير والشرّ فانّه يشمل الكمال بحسب القوتين و
قال واما ثمود فهديناهم فاستحبّوا العمى على الهدى وبه يظهر
فساد ما يقال انّه اذا عدّى بلا حرف يراد به الايصال الى البغية
واياها عنى بقوله وجعلناهم ائمّةً يهدون بامرنا وقوله انّ
هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم فان قيل المقصود بيان كونه تعالى
هاديا بهما والاتيان لا يدلان عليه بل على كونهما هاديين قلنا
هما من قبيل اسناد الفعل الى الالة فلا اشكال ويريهم الاشياء
كما هى اى كما هى فى نفس الامر بالوحى متعلق بيكشف او يريهم

اى نصبنا لهم الدلائل الداعية الى طريق الحق والصلاح فاختاروا العمى لعدم التفاتهم الى تلك الدلائل القاطعة فكانهم اختاروا العمى على البصر له

ثم لما ورد ان من خص الحمد بالله تعالى واجرى عليه تلك الصفات المشتملة على احوال المبداء والمعاد وما بين النشائتين وحصر العبادة والاستعانة فيه كان مهتديا بالضرورة فطلبه الهداية طلب لتحصيل الحاصل اراد ان يدفعه فقال فالمطلوب اى اذا انقسمت الهداية الى الاجناس المذكورة وكان اكثرها حاصلا للطالب فمطلوبه بقوله اهدنا اما زيادة ما منحوه على البناء للمفعول اى الزيادة على ما اعطوه من الهدى والثبات عليه بالرفع عطف على الزيادة فى تحقيقه ان المراد بالهداية الهداية الكاملة لاطلاق اللفظ والكمال انما يكون اذا زاد على الاصل ووجد الثبات عليه فان انتفاء كل واحد منهما يوجب النقص فيكون اهدنا مجازا بلا مرية او حصول المراتب المترتبة عليه اى على ما منحوه فان لكل جنس من الاجناس المذكورة مراتب مترتبة فان القوة العقلية مثلا تتفاوت شدة وضعفا وكذا الاستدلال بالادلة العقلية والاهتداء باقوال الرسل ومعانى الكتب لا سيما الرابع فان له عرضا عريضا اثبت له المتصوفة مراتب مترتبة المكاشفة ثم المشاهدة ثم المعاينة ثم مراتب اخرى من الاتصال والانفصال والفناء والبقاء فيكون اهدنا مجازا من باب ذكر السبب وارادة المسبب ثم ان الاجناس والمراتب المذكورة انما هى للسير الى الله تعالى وتنتهى بما ذكر من الاتصال والفناء وبعد انقطاعه يبتدئ السير فى الله وهو لا ينقطع ولا يتناهى واليه اشار بعض العارفين بقوله • شربت الحب كاسا بعد كاس • فما نفد الشراب ولا رويت • وفى بعض النسخ او الثبات عليه باو مكان الواو وهو الموافق للكشاف فتحقيق الجواب على هذا ان السالك الحاصل له بعض انواع الهداية اما ان يطلب ما يزيد عليه من بقية الانواع او الثبات على ما حصل له او حصول المراتب المترتبة على ما حصله فاهدنا على الاول مجاز ان جعل مفهوم الزيادة داخلا فى المعنى المستعمل فيه وحقيقة ان جعل خارجا عنه

مدلولا عليه بالقراين لان الزيادة من جنس المزيد عليه فلم يستعمل اللفظ فى غير ما وضع له وعلى الثانى مجاز قطعا لان الثبات على غير ذلك الشئ ولذا قالوا الامر بالقيام مثلا للقائم مجاز عن طلب الدوام وعلى الثالث ايضا لما عرفت انه من باب ذكر السبب وارادة المسبب فاضمحل ما قيل ان فى جعل الثالث وجها مغايرا للاول تعسفا اذ لا فرق بينهما فتدبر ثم ان ما ذكر انما هو بالنظر الى غير الواصل فاذا قاله العارف بالله تعالى الواصل الى اقصى مراتب السير الى الله تعالى عنى به ارشدنا طريق السير فيك ليمحو فى بعض النسخ بناء على الخطاب وفى بعضها بياء النسبة فالضمير على هذا السير عنا ظلمات احوالنا العارضة لنا حينا بعد حين بمقتضى البشرية ويميط اى يزيل هذا ايضا كما مر غواشى ابداننا اى للحجب والاستار الراسخة فينا الناشية من تعلق الارواح بالابدان والقوى المتداعية الى الفساد والعصيان فان قيل السالك انما يحق وصوله بعد محو الظلمات واماطة الغواشى فكيف يصح قوله ليمحو عنا ظلمات احوالنا قلنا اولا ان الممحو هو الظلمات العارضة فى السير الى الله تعالى والمطلوب محو ظلمات تعرض فى السير فى الله تعالى ولعله الذى اشار اليه سيد الرسل وهادى السبل عليه افضل الصلوات واكمل التحيات بما اخرجه المسلم فى صحيحه من قوله عليه السلام انه ليغان على قلبى وانى لاستغفر الله فى كل يوم مائة مرة وثانيا ان الوصول لا يقتضى الدوام عليه ولا المحو والاماطة المذكورين بالكلية لان السالك ما دام فى دار الابتلاء لا يتخلص بالمرة عن درك الشقاء ولذا قال ابن الفارض • امنية ظفرت روحى بها زمنا • اليوم احسبها اضغاث احلام • وقيل بالرتبة اى يجب ان يكون الامر على مرتبة والداعى اسفل منه حقيقة ولا يكفى الاستعلاء والتسفل وهو ضعيف كما تقرر فى الاصول فكانه يشترط السابلة بيان لوجه تسمية الطريق بالسراط اى يبتلع سالكى السبل والمسافرين ولذلك يسمى اى الطريق لقما بفتح اللام

والسير فى الله هو التخلق بالاخلاق الربانية والتحقق بالاسماء الالهية ه

والقاف لانه يلتقمهم اى يجعل السابلة لقمة فكانه يأكلهم وهو
بدل من ذلك وفى بعض النسخ كذلك بالكاف اى كما سمى سراطا يسمى
لقما قال الراغب يسمى بالسراط على توهم انه يبتلع سالكه وكذلك
يسمى باللقم لانه يلتقمهم او يلتقمونه ومنه يعلم ان تلك النسخة صحيحة
لا يحتاج الى القول بالابدال لتطابق الطاء فى الاطباق فان كلا
منهما من الحروف المطبقة كما سيأتى ان شاء الله تعالى بخلاف السين
فانها من المنخفضة وفى الجمع بينهما بعض الثقل وقد يشم الصاد
صوت الزاء ليكون اقرب الى المبدل منه وهو السين لان الصاد
والزاء والسين بعد ما كانت حروفا اسلية ورخوة وصفيرية
كان السين والزاء من المنخفضة ومن المنفتحة والصاد من المستعلية
ومن المطبقة كما سيأتى فاذا اشم الصاد صوت الزاء يكون
اقرب الى السين بلا مرية بالاصل يعنى السين وهو اى كونه بالصاد
لغة قريش اى يستعملونه وهو لاينافى كون الصاد بدلا من السين
والثابت فى الامام وهو مصحف عثمان رضى الله عنه قيل هذا يدل
على ان جميع السبعة غير ثابت فيه وقد صرحوا انه لابد من امور
ثلثة صحة السند والثبوت فى الامام وموافقة العربية اقول
قد نقلنا فى اوايل الكتاب ما يشير الى دفعه وهو قولهم والثبوت
فى الامام ولو احتمالا فان هذا القيد يفيد دخول ما ذكروه ومثاله
فى القرآنية قال فى النشر قولنا ولو احتمالا نعنى به ما يوافق الرسم
ولو تقديرا اذ موافقة الرسم قد يكون تحقيقا وهى الموافقة الصريحة
وقد يكون تقديرا وهى الموافقة احتمالا ثم قال فانظر كيف كتبوا الصراط
والمصيطرون بالصاد المبدلة من السين التى هى الاصل ليكون قراءة
السين وان خالف الرسم من وجه قد اتت على الاصل فيعتدلا و
يكون قراءة الاشمام محتملة ولو كتب ذلك بالسين على الاصل لفات
وعدت قراءة غير السين مخالفة للرسم والاصل وهو اى الصراط
كالطريق فى التذكير والتانيث اى كما ان الطريق يذكر ويؤنث كذلك
الصراط والمراد بالصراط المستقيم طريق الحق مطلقا سواء كان

معناه ان يشرب الصاد شيئا من صوت الزاى فيصير بين بين اى بين حرفا محرصه بين مخرج الصاد [illegible] صوت الصاد بالكلية فيذهب ما فيها من الاطباق ولا يجوز ذلك فى السين لان الزاى والسين من مخرج واحد وهما حرفا صفير فيتعذر الاشراب مع [illegible] التفاوت بخلاف الصاد مع الزاى فان الاطباق الذى فى الصاد يمكن من اشرابها صوت الزاى ولا اطباق فى السين

[illegible]

[illegible]

نفس

نفس ملة الاسلام او اجناسا او انواعا او افرادا من عبادات
يكون فى تلك الملة وبالجملة معنى العبودية وقد استعمل الصراط
المستقيم فى هذا المعنى كما فى قوله تعالى فاعبدوه هذا صراط
مستقيم وهذا هو المطابق لتجنيس الهداية الى الاجناس الاربعة
وقوله فالمطلوب اما زيادة ما منحوه الى اخره وقيل المراد به
ملة الاسلام قاله صاحب الكشاف ورجحان الاول عليه معروف
لاينكر ومكشوف لايستر وهو فى حكم تكرير العامل من حيث انه
المقصود بالنسبة فانه اذا كان مقصودا بها فاذا ذكر فكانها
ذكرت معه تحقيقا لمعنى المقصودية فيلزمه التكرار حكما و
الاستدلال به اولى من الاستدلال بقوله تعالى للذين استضعفوا
لمن امن منهم كما وقع فى الكشاف لان الاعتراض الوارد عليه
به يندفع اما الاعتراض فهو انهم قالوا يجوز ان يكون مجموع الجار و
المجرور بدلا من مجموع الجار والمجرور فلا تكرير للعامل لانه الفعل
واما الجواب فهو انهم لما اعتبروا كونه مقصودا بالنسبة و
علم ان حروف الجر ادوات لافضاء معانى الافعال الى ما بعدها
تبين ان اللام ليست جزءا من المنسوب اليه فلا يكون جزءا من
البدل وفايدته امران الاول التوكيد بذكر الصراط مرتين وتكرير
العامل حكما وبتكريره يمتاز عن التاكيد وعطف البيان وبكونه
مقصودا بالنسبة ايضا والثانى التنصيص على ان طريق المسلمين
هو المشهود عليه بالاستقامة على اكد وجه وابلغه متعلق
بالمشهود عليه ويجوز ان يتعلق بالتنصيص لانه جعل تقليل
التنصيص بملاحظة ما بعده من القيود كالتفسير والبيان له
بسبب تاخره عنه فى مقام البيان فانك اذا قلت هل ادلك على
اكرم الناس وافضلهم فلان يكون ابلغ فى وصفه بالكرم والفضل
من قولك هل ادلك على فلان الاكرم الافضل لانك اذا ثنيت ذكره
مجملا اولا ومفصلا ثانيا واوقعت فلانا تفسيرا وايضاحا
للاكرام الافضل فجعلته علما فى الكرم والفضل فكانك قلت

من اراد رجلا جامعا للخصلتين فعليه بفلان فهو الشخص المعين
لاجتماعهما فيه ولذا قال فكانه من البين الذي لاخفاء فيه
ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المومنين ولذا قال الامام
القرطبي قال الجمهور من المفسرين انه صرح النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وانتزعوا ذلك من قوله تعالى ومن يطع
الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم الاية واعلم
ان قوله في الاول طريق المسلمين وههنا طريق المومنين يدل على
اتحاد الايمان عنده كما هو المختار عند جمهور الحنفية والمعتزلة
وبعض اهل الحديث لكنه قال في شرح المصابيح وهذا تصريح
بان الاعمال خارجة عن مفهوم الايمان وان الايمان والاسلام
متباينان كما اشعر به قوله تعالى قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا
واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري ثم نقل كلام القائلين
بالاتحاد ورد عليهم وغاية ما يمكن ان يقال التغاير بين مفهومي
الايمان والاسلام لا ما صدق عليه المومن والمسلم اذ لا يصح
في الشرع ان يحكم على واحد بانه مومن وليس بمسلم وبالعكس يؤيده
قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير
بيت من المسلمين فان قيل هذا على تقدير ان يراد بالصراط المستقيم
ملة الاسلام كما اختاره صاحب الكشاف وقد اختار المصنف
كون المراد به طريق الحق قلنا طريق الحق هو طريق المومنين المتناول
لملة الاسلام وما يتعلق بها من مراتب العبادة والتقوى
وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء ولنسبه الواحدي الى
السدي وقتادة وقيل اصحاب موسى وعيسى ولنسبه الواحدي
والسجاوندي الى ابن عباس قبل التحريف والنسخ ليس من
اللف والنشر بل كلاهما يوجد في كل منهما وقرأ صراط من
انعمت عليهم لنسبه القرطبي والسجاوندي الى عمر بن الخطاب
وابن الزبير رضي عنهما والانعام ايصال النعمة وهي في الاصل
الحالة التي يستلذها الانسان لانها مصدر نعم عيشه

ونعمة العيش طيبه فيكون بمعنى تلك الحالة ضرورة فاطلقت لما
يستلذه الانسان من الامور الملايمة له المورثة لتلك الحالة
اطلاقا لاسم المسبب على السبب ولا يخفى ان حق العبادة على ما
يستلزم فان صلة الاطلاق على دون اللام لكنه كانه قصد الاختصاص
من النعمة اي النعمة بكسر النون ماخوذة من النعمة بفتحها وهي
اللين ولا يخفى التناسب بينه وبين الماخوذ منه يؤيده ما قال
الامام السجاوندي في عين المعاني اصله لين العيش والنعامى
للجنوب للين هبوبها ومنه النعم والنعامة للين مشيتها وفي بعض
النسخ وهي الدين فكانه تصحيف وفي بعضها من نعمة الاسلام وهي
الدين واشراقه بالعقل وما يتبعه من القوى فان البدن جماد
كساير الجمادات وانما يشرق ويتنور بما ذكر ثم بين الاشراق بقوله
كالفهم وهو ادراك الكليات والجزئيات تصوريا كان او
تصديقيا والفكر وهو ترتيب المعلومات لتحصيل غير المعلوم
والنطق وهو اظهار ما في الضمير باللفظ وبه يكمل الاشراق وجسماني
عطف على روحاني والقوى الحالة فيه من المدركة والمحركة والغاذية
والجاذبة والهاضمة وغيرها من الصحة وكمال الاعضاء بيان
للهيئات ويدخل في كمالها الحسن الذي هو عبارة عن تناسب الاعضاء
والكسبي عطف على الموهبي وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يتعلق
بالنفس او بالبدن او بالخارج عنهما والاول تزكية النفس اي تطهيرها
عن الرذايل اي الاخلاق الذميمة والملكات الردية وتحليتها اي
تزيينها والثاني تزيين البدن بالهيئات المطبوعة اي العارضة لنفس
البدن كتطهيره عن الاوساخ وقص الشارب والاظفار وحلق
العانة ونحو ذلك من هيئات تورث زينة البدن والحلي بكسر الحاء
جمع حلية المستحسنة المتجاورة للبدن المنفكة عنه كلبس الثياب
الفاخرة والثالث حصول الجاه والمال فانه نعمة كسبية غير متعلقة
بالنفس ولا بالبدن كالقسمين السابقين فظهر ان حصول مرفوع
على تزيين لا مجرور عطفا على الهيئات والثاني ان يغفر ما فرط منه ويرضى

عنه ويبوئه فی اعلی علیین الظاهر ان کلا من المغفرة والرضاء و
التبوئة جار فی کل من المکلفین فیجعل ترک الاولی من الاولیاء و
الانبیاء من الزلات المغفورة ویجوز ان یجعل الاول اشارة الی
المذنب والاخیر الی المعصوم عن الذنب والعلیون جمع علی
او علیة بمعنی الغرفة او جمع بلا واحد کذا فی القاموس ابد الابدین
ای دهر الداهرین وعصر الباقین کانه قال یبقی ما بقی دهر وداهر
والمراد البقاء الدایم والمراد منه ای من الانعام من انعمت علیهم
هو القسم الاخیر یعنی الاخروی لکن بالتاویل بان یقال عبر عما سیقع
بانه واقع والمعنی انعمت علیهم فی علمک وحکمت علیهم بانهم منعم علیهم
بقولک اولئک مع الذین انعم الله علیهم الآیة وما یکون وصلة الی
نیله من القسم الاخر بفتح الخاء ومن تبعیضیة لا بیانیة فالمراد به
تهذیب النفس وتحلیتها لان الوصلة الی نیله مطلقا لا یصدق
الا علیه اذ ما سواه وصلة الی نیل الوسایل لا الی نیله فتدبر فاندفع
ما قیل ان قوله فان ما عدا ذلک یشترک فیه المومن والکافر یقتضی
ان یخرج عن کونه مرادا کل ما یخص المومن ولکن المصنف نفسه ادخل
فی الارادة کل ما یتوقف علیه القسم الاخروی وان عم المومن والکافر
کنفخ الروح وتخلیق البدن ونحو ذلک لانه کانه حمل الوصلة علی
الموقوف علیه مطلقا ولیس کذلک بدل من الذین بدل الکل من الکل
کما سبق علی معنی ان المنعم علیهم هم الذین سلموا من الغضب والضلال
فانه اذا جعل بدلا ارید به ایضا الذات مع قصد تکریر العامل وتفسیر
المبهم فیوجد فیه تلک المبالغات فالبدل فی الآیة اوقع من الصفة
وقوله هم الذین سلموا نظیر الی ما سبق من قولهم فهم المشخص المعین
او صفة له فان الذی یوصف بالمعرف باللام تقول مررت بالذی
اکرمته الظریف بالجر بخلاف من وما صرح به فی اللباب وغیره مبنیة
ان حمل الانعام فی انعمت علیهم علی المختار وهو القسم الاخیر وما یکون
وصلة الیه کما حمل المصنف او مقیدة ان حمل علی المطلق او نقول
مبنیة ان حمل علیهم الغضب وضلالهم علی الاتصاف بهما بالفعل

والموت

والموت علیه او مقیدة ان حملا علی مباشرة اسبابهما والاستحقاق
بالاتصاف بهما فی الجملة فاندفع ما قیل لا معنی للمقیدة ههنا بعد اذ
فسر المنعم علیهم بحیث لم یتناول المغضوب علیهم ولا الضالین ثم
بین معنی الصفة مطلقا مبنیة کانت او مقیدة فقال علی معنی
انهم جمعوا بین النعمة المطلقة وهی نعمة الایمان وبین السلامة من
الغضب والضلال فان تلک النعمة اثبتت لهم بطریق الصلة والسلامة
بطریق الصفة ففهم من ذلک انهم جمعوا بینهما ثم الایمان ان حمل علی
علی الکامل کما هو المناسب لاطلاق النعمة یتناول التصدیق
والاعمال علی مذهب المصنف فیکون الوصف مبینا وان حمل علی
التصدیق یکون مقیدا وذلک ای کونه صفة انما یصح باحد التاویلین
جواب عما یقال ان غیر المغضوب علیهم نکرة لتوغل غیر فی الابهام کمثل
فلا یصح وقوعه صفة للمعرفة وحاصل الجواب انا ناول الکلام اولا
بجعل الموصوف نکرة فی المعنی وثانیا بجعله معرفة اشار الی الاول بقوله
اجراء الموصول مجری النکرة اذا لم یقصد به معهود خارجی فانه المبادر
اذا اطلق المعهود اعلم ان الموصول والمضاف الی المعرفة کالمعرف باللام
حیث یحمل علی المعهود الخارجی ان کان والا فعلی الجنس فان ارید تحققه
فی ضمن الافراد ولم یوجد قرینة الاستغراق یحمل علی المعهود الذهنی کالمحلی
باللام فی قوله ای قول الشاعر ولقد امر علی اللئیم یسبنی حیث لم یحمل
علی فرد معین لعدم الدلالة علیه ولقصوره عن افادة ما هو المقصود
من وصفه بکمال الحلم ولا الحقیقة من حیث هی اذ لا یناسبها المرور
ولا الکل اذ المرور علیه بل الحقیقة من حیث وجودها فی ضمن فرد لا بعینه
ای علی لئیم والجملة صفة له لا حال منه اذ المعنی لیس علی تقیید المرور بحال
السب بل علی انه له مرورا مستمرا فی اوقات متعاقبة علی لئیم من اللئام
معتاد بسبه ومع ذلک یعرض عنه فانه ادل علی اغماضه عن السفهاء
واعراضه عن الجاهلین وتمامه فمضیت ثمة قلت لا یعنینی ای فامضی
ثم اقول علی قصد الاستمرار کما فی قوله ولقد امر وانما عدل الی الماضی
تحقیقا لاتصافه بالحلم وثمة حرف عطف لحقها التاء وذلک مخصوص

بعطف الجمل ومعنى ثمّ التراخي في الرتبة اي مضيت ولم اشتغل بمكافاته
او ترقّيت الى مرتبة اعلى وقلت لا يعنيني بالسبّ فكانّه ينفي نفسه
في تلك الحالة وتصوّرها بصورة اخرى تكرّماً وذلك غاية الاناءة
والوقار والتجنّب عن وصمة الشنار والعار وكذا فيما نحن فيه اذ
لم يُرِد بالموصول معهود خارجي لانتفائه ولا الجنس من حيث هو
هو اذ لا يناسبه الصّراط والانعام ولا من حيث تحقّقه في ضمن جميع
الافراد لانتفاء قرينة الاستغراق فتعيّن ارادته في ضمن بعض افراد
لا بعينه فيكون في المعنى كالنكرة فتارة ينظر الى معناه فيعامل
معامل النكرة كالوصف بها وبالجملة واخرى الى لفظه فيوصف
بالمعرفة ويجعل مبتداء وذا حال وانّما لم يقتصر عليه بل قال وقولهم
انّي لأمرّ على الرجل مثلك فيكرمني لفوايد الاولى انّه خال عن احتمال الحال
والاول يحتملها وان كان مرجوحاً والثانية اشدّ مناسبة للاصل
من حيث كون الموصوف والصّفة معرفتين لفظاً نكرتين معنى والثالثة
اشتماله على لفظ هو مثل الغير في الابهام فالاحسن ان يُمثّل بقولهم انّي
لأمرّ بالصّادق غير الكاذب كما ذكر في عين المعاني واشار الى الثاني
بقوله او جعل عطفاً على قوله اجراء غير معرفة بالاضافة لانّه أُضيف
الى ما له ضدّ واحد وهو المنعم عليه فتعيّن تعيّن الحركة من لفظ
غير السّكون تعيّن المراد بغير السّكون وهو الحركة المطلقة لتضادّ
بينهما بلا واسطة وههنا لما اريد بالمنعم عليهم المؤمنون الكاملون
وهم العالمون العاملون كان ضدّهم ما ذكر وبلا واسطة فيتعرّف
غير باضافته الى ما له ضدّ واحد فان قيل الضّالّون واسطة فلا
يكون لما اضيف اليه غير ضدّ واحد قلنا اوّلاً انّك ستعرف انّ في كلّ
من المغضوب عليهم ولا الضّالّين معنى الآخر وانّما الافراد بالذكر لبلوغ
الفرقتين الى النهاية في الوصفين واختصاصهما بزيادة الاستحقاق
للامرين وثانياً انّ الضّدّ هو مجموع المغضوب عليهم ولا الضّالّين
وان لم يكن المنفيّ هو المجموع وسيأتي انّ لا مزيدة للتأكيد والتصريح
بتعلّق النفي بكلّ من الطّرفين لئلّا يتوهّم انّ المنفيّ هو المجموع من حيث هو هو

ولا يخفى عليك ان الاحسن عند بعد الثاني الاولى ليس ... وذكره المصنف نعم لو اورد المثال بعد الثاني لكان احسن كما اورد في عين المعاني

وعن ابن كثير نصبه على الحال عن الضمير المجرور وحينئذ يجب ان يكون
غير نكرة كما سبق وامّا جعله بمعنى مغاير ليكون اضافته لفظية
كما يشهد له ادخال اللام عليه فممّا لا يرتضيه المحقّقون من الادبا
اذ لم يرد شاهد له في كلام العرب العرباء وان اوقع في عبارة
الكشاف وساير المصنّفين والعامل ثمّة اعترض عليه بلزوم
اختلاف العامل في الحال وذيها لانّ العامل في الاوّل هو الفعل
وفي الثاني الجارّ واجيب بانّ العامل فيهما هو الفعل لانّ حرف
الجرّ اداة توصل معنى الفعل الى مجروره والمجرور وحده منصوب
المحلّ بالفعل وبهذا الاعتبار وقع ذا حال والقول بانّ الجارّ
والمجرور في محلّ النّصب او الرفع مساهلة في العبارة اتّكالاً على
ما تقرّر من القواعد نعم اذا وقع خبر مبتداء يعتبر المجموع لانّه الواقع
موقع عامله الذي هو حصل او حاصل مثلاً انّما الكلام في النصب
او الرفع الذي اوجبه معنى الفعل الذي اوصله حرف الجرّ الى معموله
كالنّصب اللازم من تعلّق الحصول بالدار بواسطة الجارّ والرفع الذي
اقتضاه تعلّق المغضوب بالضّمير بواسطة على فانّهما للمجرور وحده
او باضمار اعني عطف على قوله على الحال وهو مبني على التأويل
المذكور الذي يوجب اتّحاد الذين مع ما بعده ليصحّ التفسير باعني
انّ فتر متعلّق بالاستثناء فقط اي فتر الذين انعمت عليهم بما
يعمّ القبيلتين اي المؤمن والكافر والمغضوب عليهم والضّالّين و
المعنى على الاوّل بما يكون عبارة عن القبيلتين والعموم باعتبار
كلّ واحد منهما وعلى الثاني بما يكون متناولاً لهما ايضاً والغضب
ثوران النفس اي غليان الدم وهيجانه ارادة الانتقام اي العقوبة
اريد به المنتهى والغاية يعني الانتقام لانّه المنتهى دون ارادته
وعليهم في محلّ الرفع يعني الضمير في عليهم لا المجموع لانّه نايب مناب
الفاعل النايب هو المجرور وحده لا المجموع لما سبق مفعول ما لم
يسمّ فاعله عند قدماء البصريّين وهو مذهب عبد القاهر وصاحب
الكشاف والمفهوم من كلام المصنّف بخلاف الاوّل يعني عليهم في

انعمت عليهم فان الضمير هنالك فى محل النصب على المفعولية لان
الفعل مبنى للفاعل وههنا مبنى للمفعول ولا مزيدة لتاكيد
ما فى غير معنى النفى جواب عما يقال ان لا المسماة بالمزيدة عند
البصريين انما تقع بعد الواو العاطفة فى سياق النفى للتاكيد
والتصريح بتعلق النفى بكل من المعطوف والمعطوف عليه لئلا
يتوهم ان المنفى هو المجموع من حيث هو هو فيجوز ثبوت احدهما
وليس ههنا نفى ليصح دخول لا وتقرير الجواب ظاهر فكانه قال
لا المغضوب عليهم ولا الضالين اورد ان لا فى لا المغضوب عليهم
ليست عاطفة اذ لم يرد اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لا صراط
المغضوب عليهم بل اريد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب
عليهم فلا وجه لها سوى ان يكون بمعنى غير فلا فائدة حينئذ
لتبديل الغير بلا فى تصوير معنى النفى وتحقيقه ورد بان لفظة لا
فى اصلها موضوعة للنفى واشتهرت بهذا المعنى كانها علم له
فلما اريد التعبير عما فى غير من معنى النفى عبر بما هو اظهر دلالة على
النفى وارسخ قدما فيه ولذلك اى لان فى غير معنى لا جاز انا زيدا
غير ضارب بتقديم معمول ما اضيف اليه عليه بناء على انه بمنزلة
لا كما جاز انا زيدا لا ضارب فكانه لا اضافة ثمه كما لا اضافة
ههنا واعترض بان السجاوندى صرح بان لا فى مثل قولك انا لا
ضارب زيدا اسم بمعنى غير الا انه لما كان على صورة الحرف اجرى
اعرابه على ما بعده كما فى الا تقول جئت بلا شىء ونحو ذلك فوجب
امتناع تقديم المعمول فيه ايضا واجيب اولا بمنع الاسمية
فانها لا تثبت بمجرد قوله بلا نقل عن ساير اهل اللغة وثانيا
بجواز التقديم نظرا الى صورة الحرفية المقتضية لانتفاء الاضافة
المانعة من التقديم واورد ان هنالك مانعا آخر وهو ان ما فى حيز
النفى لا يتقدم عليه واجيب بان ذلك اذا كان النفى بما او ان
فانهما لما دخلا القبيلتين اشبها الاستفهام فلم يجز تقديم
ما فى حيزهما عليهما بخلاف لم ولن فانهما اختصا بالفعل وعملا

فيه فصارا كالجزء منه فجاز ان يعمل ما بعدهما فيما قبلهما واما
لا فانما جاز التقديم معها وان دخلت القبيلتين لانها حرف
متصرف فيها حيث اعمل ما قبلها فيما بعدها كقولك جئت بلا
ذنب واريد ان لا تخرج فجاز ايضا اعمال ما بعدها فيما قبلها بخلاف
ما اذ لا يتخطاها العامل اصلا والكوفيون جوزوا تقديم ما فى
حيزها عليها قياسا على اخواتها وان امتنع انا زيدا مثل ضارب
فان الاضافة فيه ليست فى حكم العدم واذا امتنعت من تقديم المضاف
اليه على المضاف كانت لتقديم معموله على المضاف امنع فان المعمول
لا يقع الا حيث صح وقوع عامله فيه وقراء وغير الضالين نسبه
السجاوندى الى عمر وعلى رضى الله عنهما واما صاحب القاموس
فقد قال وقراءة عمر وابى وغير الضالين محمولة على ان ذلك منهما
على وجه التفسير والضلال الخروج عن الطريق السوى عمدا كان
او خطاء اما العمد فظاهر واما الخطاء فلترك التثبت وله
اى للضلال عرض عريض اى مراتب كثيرة متفاوتة من قبيل ليل الليل
وظل ظليل كما سبق والتفاوت بين ادناه واقصاه كثير لفظة
ما صلة لا يحتاج اليها المعنى قيل فى بعض النسخ بالواو فيكون عطفا
على ما يفهم من الكلام السابق انهما على اطلاقهما المغضوب عليهم
اليهود لقوله تعالى منهم من لعنه الله وغضب عليه ولان اليهود
اشد الناس عداوة للمؤمنين واكثرهم تعديا قولا وفعلا فانهم قتلوا
الانبياء وحرفوا التورية واعتدوا فى السبت وقالوا ان الله فقير
ونحن اغنياء ويد الله مغلولة وغير ذلك من اباطيلهم فكان التعبير
بالغضب الذى هو الانتقام احق بهم والضالين النصارى لقوله تعالى
قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وقد روى هذا القول مرفوعا الى
النبى عليه السلام غير موقوف على الصحابى وهو ما اخرجه الترمذى
عن عدى بن حاتم ان النبى صلى الله عليه وسلم قال المغضوب عليهم اليهود
والضالون النصارى وفى مسند احمد رح سال رجل الى النبى عليه السلام
فقال يا رسول الله من هؤلاء المغضوب عليهم فقال اليهود ومن هؤلاء

الضالون فقال النصارى وكانه اشارة الى دفع ما يرد ان الاية
تدل على ان اليهود مغضوب عليهم والمدعى ان المغضوب عليهم هم
ليس الا وكذا حال الاية الثانية مع ان الغضب قد نسب الى
النصارى في قوله تعالى بئس ما قدمت لهم انفسهم ان سخط الله
عليهم والى جميع الكفار في قوله تعالى ولكن من شرح بالكفر صدرا
فعليهم غضب من الله وكذا الضلال قد نسب الى اليهود في قوله تعالى
اولئك شر مكانا واضل سواء السبيل والى جميع الكفار في قوله
تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا
وتقرير الدفع انه كذلك لكن لما ورد البيان من النبي عليه السلام
على الوجه المذكور باعتبار بلوغ الفرقتين الى النهاية في الوصفين
واختصاصهما بزيادة الاستحقاق للامرين صير اليه موافقا لظاهر
الايتين المذكورتين والاحسن ان يجعل من مقول قيل ويتجه ان
يقال في التاويل المغضوب عليهم العصاة اى مخالفوا الاوامر و
النواهي والضالون الجاهلون بالله اى بذاته وصفاته وافعاله
وبالجملة الجاهل بما يجب علمه والاعتقاد به لان المنعم عليهم المفهوم
من انعمت عليهم من وفق للجمع بين معرفة الحق اى العلم بالاحكام
النظرية الاعتقادية المطابقة للواقع بل التي طابقها الواقع واختار
لفظ الحق ليوافق ما ياتي من قوله فماذا بعد الحق الا الضلال لذاته
لا للعمل فان شان العلم النظري ان يكون مقصودا بالذات والذي
يقصد للعمل هو العملي وبين معرفة الخير اى العلم بالاحكام العملية
لا لذاته بل للعمل به اى بذلك الخير فان شان العلم العملي ان يكون
المقصود به العمل دون حصوله لنفسه فكان المقابل له اى للمنعم
عليه من اختل قوتيه العاقله والعاملة والمخل بالعمل فاسق
مغضوب عليه وانما قدم مع ان رذيلة القوة العاقلة اشنع
من رذيلة القوة العاملة لان الاخلال بالعمل مع كونه عالما
اقبح من الاخلال به مع كونه جاهلا لما قال النبي عليه السلام
ويل للجاهل مرة وللعالم سبعين مرة فان قيل يلزم من هذا ان يكون

عذاب

عذاب عصاة المؤمنين مراد الله تعالى لما مر ان معنى غضبه
ارادته الانتقام ومراده واقع قطعا فيلزم ان يكون عذابهم
واقعا قطعا وهو ليس مذهب اهل الحق قلنا القول بان
عذابهم مراده تعالى لا يزيد على الايات الدالة على دخولهم النار
وخلودهم فيها وقد صرح اهل الحق بان المراد بها بيان استحقاقهم
لذلك بمقتضى العدل وهو لا ينافي العفو بمقتضى الفضل و
الكرم فليكن هذا ايضا كذلك وبه يظهر صحة قوله لقوله تعالى
في القاتل عمدا وغضب الله عليه فان معناه على هذا استحق
لغضب الله وانما عبر به للتغليظ والتنفر عن القتل كما ان
ذكر الخلود في النار لذلك والمخل بالعلم جاهل ضال لقوله تع
فماذا بعد الحق الا الضلال فان الحق هو الاعتقاد الذي طابقه
الواقع فالضلال المقابل له هو الجهل بالضرورة فانقسم الناس
بحسب العلم بما ينبغي والعمل به الى اقسام ثلثة لا يخرجون عنها
لانه اما عالم به او جاهل والعالم اما عامل او مخالف فالعالم
العامل هو المنعم عليه وهو المزكي نفسه المفلح المشار اليه بقوله
تعالى قد افلح من زكاها والعالم المتبع هواه هو المغضوب عليه
والجاهل هو الضال المشار اليهما بقوله تعالى وقد خاب من دساها
فينبغي ان يحمل ما في الحديث من بيان المغضوب عليهم باليهود و
الضالين بالنصارى على تمثيل الجنسين ببعض انواعهما وقراء
ولا الضألين بالهمزة المفتوحة قراه ايوب السختياني قال ابن جني هي
لغة وتبعه في ذلك جماعة من المتاخرين منهم الزمخشري والمصر
ايضا حيث قال على لغة من جد في الهرب من التقاء الساكنين
حيث هرب من التقاء الساكنين على حده مع كونه مغتفرا وابو البقاء
حيث قال هي لغة فاشية في العرب في كل الف وقع بعدها حرف مشدد
لكن قال صاحب القاموس والذي نص عليه جماهير النحويين ان
ذلك لا ينقاس لانه لم يكثر وانما سمع منه الفاظ منها دأبة
وشأبة قال ابو زيد سمعت عمرو بن عبيد يقرأ فيومئذ لا يسأل

عن ذنبه انس ولا جانّ فظننته قد لحن حتى سمعت من العرب داءبة
وشاءبة فايدة انما ذكر الانعام مصوغاً على البناء للفاعل
والغضب مصوغاً على البناء للمفعول لفوايد الاولى ما ذكر ابن
جنّى انه اسند النعمة اليه بطريق الخطاب تقرباً وعدل عن ذلك
الى الغيبة عند ذكر الغضب تأدّباً وهذه طريقة القران المجيد
فى اسناد النعم والخيرات اليه تعالى وحذف الفاعل فى مقابلتها
كقول مؤمنى الجن اشرّ اريد بمن فى الارض ام اراد بهم ربّهم رشداً
وقول الخليل عليه السلام الّذى خلقنى فهو يهدينى والّذى هو يطعمنى
ويسقينى واذا مرضت فهو يشفين حيث لم يقل امرضنى وقول الخضر
عليه السّلام فى شان الجدار فاراد ربّك ان يبلغا اشدّهما وقد
قال فى خرق السّفينة فاردت ان اعيبها ثم قال بعد ذلك وما
فعلته عن امرى الثانية انّ ذكر الانعام شكر له والشكر يقتضى
ذكر المنعم فتضمّن هذا اللفظ الذكر والشكر المحثوث عليهما بقوله
تعالى فاذكرونى اذكركم واشكروا لى ولا تكفرون بخلاف الغضب
الثالثة انه تعالى هو المتفرد بالنعم المطلقة حقيقة كما قال تعالى وما
بكم من نعمة فمن الله فاسند اليه تعالى ما هو متفرد به وان اسند الى
غيره فانما هو بطريق المجاز واما الغضب على اعدائه فلا يختص
به بل ملائكته وانبياؤه ورسله واولياؤه يغضبون لغضبه
فكان فى لفظ المغضوب عليهم من الاشعار بموافقتهم له فى غضبه
ما لم يكن فى غضب وكان فى انعمت عليهم من الدّلالة على تفرّده بالانعام
المطلق ما ليس فى لفظ المنعم عليهم واعلم انى قد سبق من الوعد
فى بحث الالتفات انا اذكر وجهاً وجيهاً يقبله الثقات فالآن اوان
انجاز الموعود وزمان ابراز المقصود لكنه لمّا توقّف على ما قبله
وارتبط به ما بعده لم يكن بدّ من التعرض ببعض فوايد الفاتحة من
الفاتحة الى الخاتمة فاقول وبالله التوفيق اطبق العلماء المتدبّرون
واتفق الفضلاء المتدبرون على ان الله تعالى انزل مائة كتاب واربع
كتب وجمع معانيها فى التورية والانجيل والزبور وجمع معانى

هذه الثلثة فى القران وجمع معانى القران فى المفصل ومعانى
المفصل فى الفاتحة وسرّه انك قد عرفت انّ المقصود من انزال
الكتب تكميل النفوس بحسب القوّتين النظريّة والعمليّة وبيان
درجات السّعداء ودركات الاشقياء وتكميلها باعتبار الاولى
بمعرفة المبداء والمعاد وما بينهما وباعتبار الثانية بالعمل بما يلايم
نظام المعاش ونجاة المعاد ومقتضاهما تحصيلاً لسعادة الدارين
واحرازاً لفضيلة الكونين والفاتحة تفيد جميع ذلك فانّ قوله
تعالى الحمد لله اشارة الى وجود ذاته ووحدانيته واتصافه بالصفات
الكاملة وقوله ربّ العالمين اشارة الى كونه مبداء الموجودات
وقوله مالك يوم الدّين اشارة الى المعاد والى الوعد للحامدين
العاملين والوعيد للمعرضين المقصّرين وقوله الرحمن الرّحيم اشارة
الى ما بينهما فالمجموع يفيد الاشارة الى التكميل باعتبار الاولى و
قوله اياك نعبد يفيد الاشارة الى التكميل باعتبار الثانية وقد
التفت من الغيبة الى الخطاب لانّ العبد بعد ما عرف وجوده تعالى
ووحدانيّته واتصافه بالصّفات الكاملة وتيقّن انه تعالى موجد
الموجودات ومبقيها ومعطى جلايل النّعم ودقايقها عاجلها و
اجلها وانه تعالى يجازى الاعمال يوم القيمة ان خيراً فالثواب وان شرًّا
فبالعقاب يحصل له مرتبة الايمان والاسلام والاحسان وبحصول
الثالثة يحصل له الاخلاص فى الاعمال فيعبد الله كانه يراه على ما
ورد فى حديث جبرئيل عم انّ الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان
لم تكن تراه فانه يراك واليه اشار بقوله اياك نعبد فاذا وصل
الى مرتبة الاخلاص صار على خطر عظيم بمقتضى قوله عليه السلام المخلصون
على خطر عظيم فيجب الاستعانة به تعالى واليه اشار بقوله تعالى و
اياك نستعين ثم انّ الخطر اما بفقدان الموجود وهو ظاهر او بالعجز
عن وجدان المقصود فوق المقصود بمقتضى قوله عليه السّلام من استوى
يوماه فهو مغبون فانّ بين الله تعالى وبين العبد سبعين الف مقام
على ما ورد فى الحديث انّ بين الله تعالى وبين العبد سبعين الف حجاب

القوة النظرية

القوة العملية

من ظلمة ونور وقد ضبطها بعض العارفين في الف فعلى المخلص
ان يطلب الترقي في كل حال من مقام الى مقام عال واليه اشار بقوله
اهدنا الصراط المستقيم فانه ان اريد به الثبات على ما وجد كان
لدفع الخطر الاول وان اريد به الزيادة عليه كان لدفع الخطر الثاني
ولما كان فيه نوع خفاء بيّنه على سبيل الابدال بصراط الكاملين
المكملين للقوتين وهو قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم فان اطلاق
الانعام المقتضي للانصراف الى الكامل يقتضي الحمد على ما ذكرنا ثم
ان المنعم عليه المذكور لما كان جامعا بين تكميل القوة النظرية بالعلوم
الفائقة وبين تكميل القوة العملية بالاعمال اللائقة وكان المخل
بالعمل فاسقا مغضوبا عليه وبالنظر جاهلا ضالا كما سبق اردفه
بذكرهما بيانا لحال الاشقياء الاشرار بعد بيان حال الاتقياء
الاخيار فان بيان الثانية بعد ما كان مقصودا في نفسه يفيد
زيادة بيان الاولى اذ بضدها يتبين الاشياء امين اسم للفعل
الاصطلاحي الذي هو لفظ استجب من حيث يراد به معناه لا
لفظه فاذا قلت امين فهم منه لفظ استجب وما يراد فه مقصودا
به طلب الاستجابة كما في قولك اللهم استجب لا مقصودا به نفس لفظ
استجب صيغة امر وبذلك صح كونه وكون ساير اسماء الافعال
اسما وان استفيد مباني الافعال لان مدلولاتها وضعت هي لها
الفاظ لم يعتبر اقترانها بزمان واما المعاني المقترنة به فمدلولة
لتلك الالفاظ ينتقل من الاسماء اليها بواسطتها وعن ابن عباس رض
سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى امين فقال افعل
اخرجه الثعلبي من رواية ابي صالح عن ابن عباس ذكر الزيلعي
ان اسناده واه بني على الفتح كاين لالتقاء الساكنين اقول ينبغي
ان يكون هذا علة لبنائه على الحركة مطلقا واما علة بنائه على خصوص
الفتح فاستثقال الضم والكسر بعد الياء وجاء مد الفه وقصرها
بتخفيف الميم فيهما اما القصر فظاهر واما المد فقد روى السجاوندي
عن ابي علي ان وزنه فعيل والمد للاشباع اذ ليس في الكلام افعيل

ولا فاعيل

ولا فاعيل ولا فيعيل فيكون عربيا وقيل سرياني كشاهين وقيل
مقصورة ايضا تعريب همين وروى الواحدي لغة ثالثة الامالة
مع التخفيف وروى هو وعياض التشديد مع المد وخطاه الجمهور
واوله شمس الائمة الحلواني بان معناه على ما روي عن جعفر الصادق
قاصدين اجابتك من ام بمعنى قصد صونا لصلوة العامة عن
الفساد قال ويرحم الله عبدا قال امينا قيل هو المجنون العامري
من قصيدة منها يا رب انك ذو من ومغفرة بيت بعافية
ليل المحبينا الذاكرين الهوى من بعد ما رقدوا والنائمين على
الايدي المكبينا يا رب لا تسلبني حبها ابدا ويرحم الله عبدا
قال امينا وقيل ان قيس بن ملوح لما قدم المكة قال له ابوه تعلق
باستار الكعبة وقل اللهم ارحني من ليلى وحبها فقال اللهم من
علي بليلى وقربها فضربه ابوه فانشاء يقول يا رب البيت وقال
امين فزاد ما بيننا بعدا اوله تباعد عني فطحل اذ دعوته وروى
الزجاج اذ لقيته وروى اذ سألته وفطحل على وزن جعفر اسم
رجل وحق امين ان يؤخر عن الدعاء وهو قوله فزاد الله لان
طلب الاستجابة انما يكون بعده لكنه قدم اهتماما بالاجابة و
ليس من القران وفاقا لانه لم يكتب في الامام ولم ينقل ناقلو القران
انه قران قال الكواشي ولم ينكر قولنا انها ليست من الفاتحة
فانه قد وجد في زماننا خلق كثير يعتقدون انها من القران وانها
قديمة حتى بلغ من جهلهم انهم يعتقدون قدم النقط والشكل و
انهما من القران ويبرهنون على ذلك وقد افتى علماء زماننا ان
حكم هؤلاء حكم المرتدين لا يصلح انكحتهم ولا يحل ذبيحتهم الى غير ذلك
لكن يسن ختم السورة به لكن بعد سكتة على نون ولا الضالين
ليمتاز ما هو قران عن غيره واما كتبه في المصاحف فبدعة لا
يرخص به لقوله عليه السلام علمني هكذا وقعت العبارة في النسخ
التي رأيناها والمذكور في الكشاف وفي كتب الاحاديث لقنني
جبرئيل امين عند فراغي من قراءة الفاتحة وقال انه كالختم على الكتاب

قال الزيلعي لم اجده هكذا وفي الدعاء لابن ابي شيبه من رواية ابي ميسرة
احد كبار التابعين قال جبرئيل اقراء النبي عليه السلام فاتحة الكتاب
فلما قال ولا الضالين قال له قل امين وروى ابو داود عن ابي زهير
قال امين مثل الطابع على الصحيفة وروى ابن مردويه عن ابي هريرة
مرفوعا امين خاتم رب العالمين على عباده المومنين ووجه كونه
كالختم انه يمنع الدعاء من فساد الخيبة كما ان الختم يمنع الكتاب من
فساد التغيير او ظهور ما فيه لغير اهله يقول الامام ويجهر به
في الجهرية لما روى وائل كقائل بالهمزة من حجر بضم الحاء المهملة
وسكون الجيم انه كان عليه الصلوة والسلام كان اذا قراء ولا
الضالين قال امين ورفع بها اي بتلك الكلمة او اللفظة صوته
قال الزيلعي اسناده حسن والحنفية يحملون على التعليم للاصحاب
ولذا خافتوا حين خافت عليه السلام وما ذكر من جهر الامام مذهب
الشافعي وعن ابي حنيفة رضي الله عنه في رواية الحسن عنه
انه اي الامام لا يقوله وبه قال مالك في رواية ابن القاسم لان
قوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين قسمة
فتنافي الشركة قلنا سيأتي ان تامين الامام صح بما اتفق عليه
الشيخان والمشهور عن ابي حنيفه رض واصحابه انه اي الامام
يقوله لكنه يخفيه لانه ذكر فلا يجهر به كسائر الاذكار كما رواه
اي اخفاء الرسول عليه السلام بامين عبد الله بن مغفل
بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة صحابي وانس رضي عنهما
قال الزيلعي لم اجده عن واحد منهما والماموم يومن معه اي مع
الامام باتفاق بين الشافعيه والحنفية وانما الخلاف في الجهر
والاخفاء كما مر لقوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين
فقولوا امين اقول يرد عليه ان الدليل لا يوافق الدعوى لانه لا يدل
الا على تامين المؤتم والدعوى معية تامينهما ويمكن ان يقال ان
تامين المؤتم قد علم مما سبق ومما اتفق عليه الشيخان البخاري
ومسلم انه عليه الصلوة والسلام قال اذا امن الامام فامنوا

فان

فان من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه
فان قيل اي سر في ايثار على ما اتفق عليه الشيخان مع دلالته على
تامينهما قلنا لعل سره كونه ادل على المعية فان الامام اذا قال
ولا الضالين وقال المؤتم امين يكون تامينه مع تامين الامام
البتة لان زمان تامين الامام مقارن لزمان فراغه عن الضالين
وهو بعينه زمان تامين المؤتم بخلاف تامين المؤتم اذا قال الامام
امين لان الظاهر منه ان يكون تامين المؤتم عقيب تامين الامام
وان احتمل المعية ثم علل عليه امره بقوله فان الملائكة تقول امين
وفرع عليه بقوله فمن وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم
من ذنبه فالظاهر ان المراد بالموافقة اتحاد وقت تامينهما وقيل
في الاخلاص وقيل في الاجابة وقيل في مدارها وهو الاعتقاد الصحيح
والعمل الصالح واذا انضم اليهما كمال الاطاعة وهو التسليم والرضاء
بكل ما اراد الله تعالى يحصل مدار سرعة الاجابة كما اشار اليه قوله عم
لعمه ابي طالب حين قال له ما اطوعك ربك يا محمد وانت يا عم اذا
اطعته اطاعك وعن ابي هريرة رضي عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لابي الا اخبرك بسورة لم تنزل في التورية والانجيل والقران
مثلها انث الفعل المسند الى المثل لاكتسابه التانيث مما اضيف
اليه او لانه اريد به سورة اخرى تماثلها في الفضيلة ولم يذكر الزبور
لانه يفهم بطريق دلالة النص ان مثلها اذا لم ينزل فيها فاولى ان
لا ينزل فيه لظهور كونها اشرف منه وقيل لانه حينئذ لم يكن متلوا
كلا و ما الثلثة او لانه تابع للتورية قلت بلى يا رسول الله الذي يقتضيه
سياق الكلام ان يقول قال بدل قلت اي قال ابي في جوابه بلى فاحتيج
الى تقدير اي وعن ابي انه قال قلت بلى قال فاتحة الكتاب انها
السبع المثاني والقران العظيم الذي اوتيته حديث صحيح ذكرناه
فيما سبق وعن ابن عباس رض قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم
اصل بينا بين اشبعت الفتحة فصارت الفا تقول بينا نحن نرقبه
اتانا بين اوقات رقبتنا اياه والجمل مما يضاف اليه اسماء الزمان

كقولك اتيك زمن الحجاج امير ثم حذف المضاف اليه وهو وقت و
ولي الظرف الذى هو بين الجملة التى اقيمت مقام المضاف اليها و
رفعوا ما بعد بينا على الابتداء كما قال الشاعر • فبينا نحن نرقبه
اتانا • فالجزء هنا محذوف وهو جالس ونحوه • اذا اتاه ملك
فقال ابشر بنورين اوتيتهما ولم يؤتهما نبى قبلك فاتحة الكتاب
وخواتم سورة البقرة لن تقرأ حرفا منهما الا اعطيته اخرجه الامام
محيى السنة باسناده فى معالم التنزيل اى اعطيت ما وعدته من
الثواب او لن تدعو بحرف منها فيه الدعاء نحو اهدنا واعف عنا
واغفر لنا الا اجبت • وعن حذيفة اليمان رض ان النبى صلى الله عليه
قال ان القوم الحديث اخرجه الثعلبى من رواية ابى معاوية عن
ابى مالك الاشجعى الا ان بعض اهل الحديث قال ان دون ابى معاوية
من لا يحتج به والكتاب بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة
جمع كاتب والمكتب ايضا وهو المراد هنا وتخطئة المبرد اطلاقه
عليه رددت بنقل الثقات اياه كالجوهرى والازهرى وصاحب المغرب •
واعلم ان اداب المفسرين ان يذكروا ما ورد فى فضائل السور بعضهم
مقدما للترغيب وبعضهم مؤخرا لان الفضائل وصف فيتأخر
عن موصوفاتها ثم ان بعضها بل اكثرها موضوعات صرح به اهل
الحديث • قال العراقى فى شرح الالفية كل من اودع من تلك تفسيره
كالواحدى والثعلبى والزمخشرى مخطئ فى ذلك • ولكن ابرز اسناده
منهم كالثعلبى والواحدى فهو ابسط لعذره اذ احال ناظره على
الكشف عن سنده • وان كان لا يجوز له السكوت عليه من غير بيانه و
اما من لم يبرز سنده واورده بصيغة الجزم فخطاؤه افحش كالزمخشرى

سورة البقرة الم وساير الالفاظ التى يتهجى بها قيل التهجى
تعداد الحروف باساميها يقال هجوت الحروف وتهجيتها ناقصة
ومهموزة اى عددتها باساميها • قال صاحب الكشف الباء
فى بها لتضمن معنى الاتيان اى يؤتى بها مهجوة • واعترض عليه بانه
سهو لان المهجوة هى المسماة لا الاسماء • فان الباء للصلة والآلة

اى الالفاظ التى تعدد بها على حذف المفعول بلا واسطة اعنى الحروف
واقامة الجار والمجرور مقام الفاعل كما فى قولك الخشب الذى يضرب به
واجيب عنه بان التهجى لو كان بمعنى عد الحروف مطلقا لكان الباء
صلة والة على قياس قولك عددت الحروف باساميها لكنه عد
الحروف باساميها فان الحروف اذا عددت ملفوظة بانفسها لم يكن
ذلك تهجيا كما دل عليه قوله فيما سيجئ • وان اللفظ بها غير متهجاة
لا يحظى بطائل وعلى هذا قولك تهجيت الحروف معناه عددتها
باساميها فلا يتعلق به الباء صلة والة ولا يقال تهجيتها
باسمائها الا ان صاحب الكشاف جرد التهجى عن التقييد بالاسماء
وجعل بمعنى عد الحروف مطلقا او ضمن معنى الاتيان اى اتيت
باسماء الحروف متهجيا اياها وكلاهما خلاف الاصل فجاز الحمل
على الثانى وان كان الاول اظهر • واما قوله مهجوة فمعناه مهجوة
مسمياتها وتشبهه قول صاحب الكشاف • والسبب فى ان قصرت
متهجاة اذا حمل على ان المعنى قصرت الاسماء متهجا مسمياتها ومع
هذا الاحتمال لا وجه للجزم بكونه سهوا اقول لا نسلم ان التهجى
تعداد الحروف باساميها كيف وقد قال فى الاساس هو يهجو
الحروف ويهجيها ويتهجاها يعددها • وقال صاحب القاموس
الهجاء ككساء تقطيع اللفظ بحروفه • واما قول صاحب الكشاف
وان اللافظ بها غير متهجاة فليس مبنيا على اللغة بل على العادة
والاستعمال بدليل قوله سابقا على ذلك القول واستمرت العادة
متى تهجيت ومتى قيل للكاتب اكتب كيت وكيت اى يلفظ بالاسماء
وهو لا ينافى كون التهجى فى اللغة تقدير الحروف وتقطيعها وعليه
يحمل قوله والسبب فى ان قصرت متهجاة • ولو سلم انه فى اللغة ايضا
كذلك فيحمل قوله يتهجى بها على التجريد عن التقييد دون التضمين بمعنى
الاتيان بان يكون المعنى يؤتى بها مهجوة لان فيه ارتكاب خلاف
الاصل فى موضعين احدهما التضمين • والاخر جعل مهجوة بمعنى
مهجوة مسمياتها والاول وان كان واردا فى الكلام لكن الثانى

قوله مسمياتها الحروف التي ركبت منها الكلم اي الالفاظ مطلقا سواء كانت موضوعة اولا وبخرج عنه الكلمات الغير المركبة كهمزة الاستفهام والامر فيه سهل ولو قال الحروف التي لا يراد بها معنى لكان اظهر وتوضيح ذلك ان كلمة جيم اسم جه مثلا وميم اسم مه وعين اسم عه وذلك لان دلالة جيم على اول حرف جيم ودلالة الالف على اوسط حروف كدلالة رجل وراس على مسمياتها والمراد من الحروف الحروف المباني المنثورة المفردة لا المركبة فاعلم ان الحروف تنقسم الى حروف المعاني وهي التي تفيد معنى كحروف الجارة والعاطف وسين الاستقبال وغيرها سميت بها للمعنى المحصل بها والحروف المباني وهي التي يبني منها الكلمات كزاء زيد وراء رجل

نقال تعاور والشيء واعتوروه اي تداولوه

مما لا دلالة للفظ عليه فيكون سهوا بلا مرية اسماء مسمياتها
الحروف التي تركب منها الكلام ولهذا سميت حروف المباني كما سبق
لدخولها علة لقوله اسماء في صدر الاسم فانك اذا قلت قاف يفهم
منه اول حروف قال بلا اقتران زمان وكذا الالف واللام وساير
اسماء الحروف واعتوار اي تداول لما يختص به اي بالاسم فالاول
استدلال بصدق حد الاسم والثاني بوجود خاصة من التعريف
كالالف والتنكير كالف والجمع كالفات والتصغير كاليف ونحو ذلك
من الوصف والاسناد اليه والاضافة والنسبة الى غير ذلك
من خواصه ولما كانت حرفية تلك الالفاظ راسخة في اوهام
العوام بل وقع فيها اشتباه لبعض الخواص كاصحاب الخليل لم يقنع
المصنف في تحقيق اسميتها على ما نص قد ح عليها ووجود
خواصه فيها بل ايدها بالنقل على المنع وجه ولكن حيث
قدم ما حقه التاخير لمجرد الاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام و
ذكر التصريح الذي هو عبارة عن البيان بلا اخفاء واسنده الى امامين
علمين في العلوم العربية ورئيسين في الفتوة الادبية حيث قال
وبه اي بكونها اسماء صرح الخليل حيث قال سيبويه قال الخليل يوما
وسال اصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف التي في
لك والباء التي في ضرب فقيل نقول بالكاف فقال انما جئتم بالاسم
ولم تلفظوا بالحرف وقال اقول كه وبه وابو علي حيث ذكر في كتابه المسمى
بالحجة في ياسين وامالة يا انهم قالوا يا زيد في النداء فاما لوا و
ان كان حرفا قال فاذا كانوا قد اما لوا ما لا يمال من الحروف من اجل
الياء فلان يميلوا الاسم الذي هو ياسين اجدر الا يرى ان هذه الحروف
اسماء لما يلفظ بها واراد بقوله الاسم الذي هو يا من ياسين بقرينة
السياق والسباق فقد حكم بان يا اسم ثم عمم الحكم فقال الا يرى
ان هذه الحروف اي يا وسين واخواتها اسماء فعبر عنها بالحروف
وصرح بانها اسماء فعلم ان اطلاق الحروف عليها تسامح بناء
على ما سياتي متصلا بهذا الكلام من احد الوجهين ثم قيل معنى

قوله

قوله لما يلفظ بها الحروف الملفوظة يقال لفظ القول ولفظ
به كلاهما بمعنى واحد فالضمير في بها راجع الى ما والظرف قائم
مقام الفاعل وما يلفظ بها كناية عن حروف المباني فانها هي
الملفوظة حقيقة في تراكيب الكلام ومفرداته لان التلفظ بزيد
مثلا تلفظ بحروفه على وضع مخصوص وفيه بحث اما اولا فلان
المفهوم من العبارة حينئذ انما هو الملفوظة في الجملة والاسماء
ليست موضوعة بازائها كيفما كانت بل بازاء ملفوظات معينة هي
اوايل الاسماء لكن لا باشتراط وقوعها فيها والعبارة لا تدل
عليها واما ثانيا فلان ذكر العام وارادة الخاص لا يكون كناية
بل هو مجاز محتاج الى القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي
ولا قرينة ههنا واما ثالثا فلان الملفوظة حقيقة وان كانت حروف المباني
لكن هذه الحقيقة مهجورة لا يتبادر اليه ذهن احد فانك اذا قلت
تلفظت زيدا لا يفهم منه الا تلفظ المجموع وان تلفظه في نفس
الامر عبارة عن تلفظ حروفه المفردة واما رابعا فلان ما يتلفظ
اخصر واظهر من ما يلفظ بها فلو كان المراد ما ذكر لما اختير الثاني
على الاول فالصواب ان يراد بما يلفظ بها ما يصير ملفوظا بهذه
الاسامي اعني مسمياتها التي يعبر عنها بتلك الاسامي وهو بحسب
مفهومه وان تناول ما سوى الحرف الاول من حروف الاسماء لكن
اشتهار وضع الاسماء لاوايلها بحيث لا يذهب وهم احد الى
ما سواها قرينة معينة للاوايل يرشد اليه قوله الا يرى فانه
ينبئ عن كمال الوضع لا يقال فيه مخالفة الاستعمال المشهور من
ان الباء صلة وان الملفوظ به بمعنى الملفوظ وارتكاب معنى
ركيك وهو جعل الفاظ مخصوصة ملفوظة بالتلفظ بالفاظ
اخرى هي اسماؤها لانا نقول لو سلم المخالفة فانما نشات من
غرابة هذا الوضع ومخالفته لساير الاوضاع المشهورة فان
المتعارف وضع اللفظ بازاء غير اللفظ وههنا قد وضع اللفظ
بازاء اللفظ ومع ذلك وضع الكل للجزء كما سياتي تحقيقه عن قريب

وبهذا ايضاً يظهر ان ليس ههنا ارتكاب معنى ركيك لانه انما توهم
من عدم ملاحظة خصوص هذا الوضع فليتأمل وكما روى ابن
مسعود رضي عنه انه صلى الله عليه وسلم قال من قرأ حرفاً من
كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم
حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف اشارة الى المعارضة
فان الحديث يدل على اطلاق الحرف على تلك الالفاظ لكن الترمذي
والدارمي اخرجا الحديث عن ابن مسعود رضي عنه هكذا اقول
الم حرف ولكن الف حرف ولام حرف وميم حرف واخرج الطبراني
والبزاز عن عوف بن مالك هكذا لا اقول الم ذلك الكتاب حرف
ولكن الالف حرف واللام حرف والميم حرف والذال والكاف
حرف وبالجملة ما نقله المصنف لم يجده في الصحاح فالمراد به خبر
قوله وبما روى واشارة الى الجواب وتقريره ان المعارضة انما تتم
اذا اريد بالحرف المذكور ثمة المعنى المصطلح عليه وليس كذلك بل
المراد به غير المعنى الذي اصطلح عليه فان تخصيص الحرف به عرف
لاهل العربية متجدد بعد النبي صلى الله عليه وسلم بل المعنى اللغوي
وهو الطرف او الكلمة ولو سلم ان المراد به المعنى المصطلح عليه
لكن المعارضة انما تتم اذا اريد به المعنى الحقيقي وهو ايضاً ثم
ولعله سماه باسم مدلوله فيكون مجازاً ولما كان مسمياتها
حروفاً وحدانا وهي اي اسماء تلك المسميات مركبة صدرت اي
تلك الاسماء بها اي بالمسميات ليكون تاديتها بالمسمى من قبيل
اخذت بالخطام في اخذت الخطام لان اديت يتعدى بلا واسطة
اول ما يقرع السمع قال صاحب الكشاف وقد روعيت في هذه
التسمية لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظاً كاساميها
وهي حروف وحدان والاسامي عدد حروفها مرتق الى الثلثة
اتجه لهم طريق الى ان يدلوا في التسمية على المسمى فلم يغفلوها وجعلوا
المسمى صدر كل اسم منها كما ترى فذهب الشراح الى ان اللطيفة هي
الدلالة على المسمى بجعله صدر الاسم وهو المفهوم من تقرير المصنف ايضاً

كما لا يخفى

كما لا يخفى وليس بجيد لاستلزامه استدراك التعرض بوحدة المسمى
وارتقاء الاسامي الى الثلثة بل الظاهر ان اللطيفة على الدلالة
على المسمى بجعله صدر الاسم مع عدم خروج وزنه عن اعدل الاوزان
لا بالزيادة ولا بالنقصان عنه وقوله كما ترى اشارة الى هذا القيد
فانه منصوب المحل صفة مصدر جعلوا اي جعلا مثل الجعل الاسم
الذي تراه حيث لم يصير ذلك الجعل الاسم خارجاً عن ذلك الوزن و
تقريرها على طبق ما في الكشاف ان المسميات لما كانت الفاظاً كاساميها
والحال ان المسميات حروف وحدان في الواقع وان الاسامي عدد
حروفها مرتق الى الثلثة في قصد المسمين وارادتهم امكن لهم ان
يدلوا في التسمية على المسمى لانه من جنسه فجعلوه صدر الاسم ليكون
اول ما يقرع السمع من الاسم ومع هذا لم يخرج الاسم عن اعدل الاوزان
لانهم لما قصدوا الارتقاء الى الثلثة لم يبقوا الاسم على حرفين بمجرد
زيادة حرف واحد على المسمى لئلا يكون الاسم انقص من اعدل الاوزان
ولم يزيدوا على الثلثة لئلا يكون ازيد منه فان الزيادة على الكمال
نقص وقد اندفع بهذا التقرير ايضاً اشكال صعب لم ار احداً حام
حوله ايراداً ودفعاً وهو ان المتبادر من عبارة الكشاف والمصنف ايضاً
ان يكون الاسماء اولاً على ثلثة احرف ثم يتجه للمسمين طريق الى ان يدلوا
في التسمية على المسمى فان ما هو في حيز لما لا بد ان يتقدم على ما هو في
حيز جوابه ووجه الدفع انك قد عرفت ان قوله وان الاسامي عدد
حروفها مرتق الى الثلثة ليس اخباراً عما في الواقع بل عما في قصد
المسمين وارادتهم فحينئذ لا يبقى الاشكال وظهر به ايضاً ان ذكر كون
المسميات حروفاً وحداناً واقعة في ادنى درجات الفاظ وكون الاسامي
مرتقية الى اعدل الاوزان المشتمل على الابتداء والوسط والانتهاء
ليس مجرد بيان للواقع بل افادة فائدة شريفة بها يتم ما ذكر من
اللطيفة ولما ورد على الكلية المفهومة مما سبق ان الالف الساكنة
خارجة عنها لتعذر وقوعها في الابتداء اراد دفعه فقال واستعيرت
اي اقيمت على سبيل العارية الهمزة وهي الالف المتحركة فانها تطلق

عليها وعلى الساكنة كان الالف اى الساكنة فانها المقابله للهمزه
والمتبادرة من الاطلاق بناء على ما قالوا ان الالف ضربان لينة
ومتحركه فالّلينة تسمّى الفًا والمتحركه همزة يعني ان لفظ الف
المصدّرة بالهمزة وضع بازاء الساكنة والمتحركة فاعتبر تصدير
الاسم بالمتحركة تصديرًا بالساكنة ايضًا لتعذر الابتداء بها
اى بالالف لسكونها فان قيل ينتقض تلك الكلية بالهمزة فانها
اسم ولم يصدّر بمسمّاه قلنا الكلام في الاسماء الاصليّة و
الهمزة مستحدث نصّ عليه ابن جنّى ثمّ لمّا فرغ عن تحقيق اسميه هذه
الالفاظ وما يتعلّق بها اراد ان يبيّن انّه من اى قسم من الاسم
معرب ومبنى فقال وهى ما دام لم تلها العوامل موقوفة ذهب
جمهور المحقّقين من النحاة الى ان الاسماء التى يختلف اخرها باختلاف
العوامل قبل التركيب معربة بحصرهم سبب بناء الاسم فى مناسبة ما لم
تمكّن له وانّ سكون اواخرها سكون وقف لا بناء واختاره المصنف
فان قيل قوله موقوفة وان دلّ على ما ذكرته لكن قوله خالية عن الاعراب
لفقد موجبه ومقتضيه لكنّها قابلة اياه معرّضه اى محلّ عروض له
يدلّ على خلافه فانّ المعرب مشتقّ من الاعراب فاذا انتفى المبدأ انتفى
المشتق قلنا للمعرب معنيان احدهما مفعول اعربت الكلمة وهو المتصف
بالاختلاف بالفعل او القرب منه لوجود المقتضى والثانى مقابل
المبنىّ سواء اتّصف به بالفعل او كان من شانه من ذلك امّا قريبًا
كما اذا وقع فى التركيب ولم يعرب بل وقف وامّا بعيدًا كما اذا وقع فى
التعديد وتلك الاسماء قبل التركيب معربة بالمعنى الثانى يقابل العدم
والملكه وبينه وبين المعرب بالمعنى الاوّل يقابل التّضاد ولذا جاز
ارتفاعهما ثمّ استدلّ عليه اوّلا بالدليل اللّمّى حيث قال اذ المتناسب
اى تلك الاسماء مبنىّ الاصل اراد به ما لا تمكّن له بوجه قريب او بعيد
كما فصّل فى المفصّل وثانيا بالدليل الانّى حيث قال ولذلك اى ولكونها
معربة وكون سكونها سكون وقف لا بناء وقيل صاد وقاف مجموعًا
فيهما بين ساكنين ولو كان سكونها للبناء لما جمعوا بينهما فى سائر

الاسماء المبنية ولم تعامل تلك الاسماء معاملة اين حيث لم تبن
على الفتح وهؤلاء حيث لم تبن على الكسر فانّ البناء على السكون بعد
ما كان هو الاصل بناء على اخفّ من الحركه وانّ المبنى مقابل للمعرب
الذى الاصل فيه الحركة عدلوا عنه فى مثل اين وهؤلاء الى الحركه
لكونها اهون من التقاء الساكنين فان قيل كثيرًا ما تعدّد الاسماء
متّصلا بعضها ببعض واعجازها ساكنة فلا يكون هناك وقف
اجيب بانّها قبل التركيب فى حكم الوقف سواء كانت متفاصلة او
متواصلة فانّ الوقف قطع الكلمة عمّا بعدها فان كان هناك ضرورة
التنفّس او تحسين اللفظ يوجد حقيقة وان انتفى ما يوجب الوصلة
من التركيب يوجد حكما وليس فيها قبله ما يوجب الوصلة فالمتواصلة
منها فى نيّة الوقف فيكون ساكنة بخلاف اين واخواتها اذا عددت
وصلا فانّ حركتها لكونها لازمة لا تزول الّا بوجود الوقف حقيقة
وذهب ابن حاجب الى انّها مبنيّة وانّ سكونها للبناء لا يمنع
انحصار علّة البناء فى المناسبة المذكورة ويجعل انتفاء التركيب
ايضًا علّة ويجوز الجمع بين الساكنين قولا بانّ السكون البنائى لمّا
شابه السكون الاعرابىّ وهو الوقف اغتفر فيه ذلك كما اغتفر فى الوقف
ويرد عليه انّه بعد ما كان قياسًا فى لغةٍ لا جامع فيه لانّ السكون
البنائى اصلىّ والاعرابىّ عارض ولا يلزم من اغتفار الجمع فى الثانى
اغتفاره فى الاوّل ثمّ لمّا فرغ عن بيان حال الاسماء نظرًا الى انفسه
شرع فى بيان حالها نظرًا الى مسمّياتها ووجه وقوعها على هذه
الكيفيّة فواتح السّور فقال ثمّ انّ مسمّياتها لمّا عنصر الكلام وبسائطه
عطف تفسيرى لعنصر الكلام التى تركّب ذلك الكلام منها افتتحت السّور
المعهودة بطايفة منها اى من تلك الاسماء ذكر الكشّاف فى هنا وجوهًا
ثلثة اوّلها كونها اسماء السّور وثانيها الايقاظ وقرع العصا وثالثها
تقدّمة دلايل الاعجاز والمصنّف ذكر الاخيرين هاهنا واخّر الاوّل عنهما
واورده بقيل واورده بلا ايقال وجوهًا اربعة مرتّبة ثمّ وجوهًا
اربعة اخرى بتضييع قيل فبلغ الوجوه احد عشر حيث قال اوّلا ايقاظًا

لمن تحدى بالقرآن عن سنة الغفلة ونوم التعامى عن حال القرآن عن
اخرهم صفة مصدر محذوف اى عجزا صادرا عن اخرهم فيدل على شموله
اياهم وتجاوزه عنهم فهو ابلغ من ان يقال عجزوا كلهم ورد بان التجاوز
بمعنى المجاوزة والمجاوزة تتعدى بنفسه والذى يتعدى بعن معناه
معناه العفو اقول الرد انما يرد لو كان مراد القائل تقدير لفظ متجاوزا
فى نظم الكلام حقيقة وليس كذلك بل مراده بيان معنى الحرف واظهار
وجه تعلقها بالفعل كما قال النحاة عن للمجاوزة كقولك رمى عن القوس
قال ابن الحاجب هى توصل معنى الفعل الى الاسم عن طريق مجاوزة و
اورد جلست عن يمينه كالاعراض واجاب بتقدير المجاوزة بقوله
متراخيا عن بدنه كانه يجاوز عن موضعه الى الموضع الذى بحيال يمينه
مع تظاهرهم اى تعاونهم بما يدانيه اى يقاربه وقال ثانيا وليكون
عطفا على ايقاظا اول ما يقرع الاسماع اى من السور المصوّرة بها
مستقلا بنوع من الاعجاز غير محتاج فيه الى ما بعده فان النطق باسماء
الحروف مختص بمن خط اى كتب ودرس اى قرأ الكتاب فاما النطق بها
من الامى الذى لم يخالط الكتّاب بضم الكاف وتشديد التاء جمع كاتب
فمستبعد ومستغرب خارق للعادة كالكتابة والتلاوة كما قال الله
تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذن لارتاب
المبطلون ثم الوجهان يشتركان فى الاشارة الى امارة الاعجاز
ويفترقان بان الاول بالنظر الى حال كمال المنزل والثانى بالنظر الى حال
المتكلم به فمداره هما على ما ذكر فى قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله ان الضمير
لما نزلنا او لعبدنا واعترض صاحب التقريب على الثانى بان النطق بها
لا يدل على الاعجاز لامكان تعلمها فى اقصر مدة ولو بسماع من صبى و
اجاب عنه شراح الكشاف بما حاصله ان المستغرب ليس مجرد التلفظ
بها بل هو مع رعاية لطايف ذكرت متصلا بهذا الكلام لا يمكن رعايتها
للامى الا بالوحى ويحتمل ان يحمل قول المصنف سيما الى اخره استعماله بلا لا
ولا نظير له فى كلام العرب العرباء وصرح به البلبانى فى شرح تلخيص الجامع
الكبير وقد راعى فى ذلك ما يعجز عنه الاديب اى العالم بعلم الادب

الاديب

الاريب اى العاقل الفائق فى فنه المقصود بهذه الاوصاف
زيادة المبالغة وقد اجاب عنه صاحب الكشف بطريق التسليم
(اى عن اعتراض صاحب التقريب)
بانه لم يمكن من معلم محنكيهم فضلا عن صبيانهم لانهم كانوا قوما
امنيين لم يكن فى قريش قضها بقضيضها (جميعهم) فى ذلك الوقت سوى اثنين
او ثلثة من اهل الخط والهجاء قال وكانه رحمه قاس ذلك الزمان
بالزمان الذى هو فيه اقول ينبغى ان يحمل كلام المصنف على هذا او يحمل
قوله سيما وقد راعى الى اخره مؤيدا للوجه الثانى بعد تمامه لان ذكر
الاعجاز وخرق العادة يفيدانه وكذا قوله الاتى مع ما فيه من اعادة
التحدى وتكرير التنبيه والمبالغة فيه ولان لا سيما انما يستعمل
اذا تم ما قبله وجعل ما بعده زيادة تاكيد له وهو انه اورد فى
هذه الفواتح اربعة عشر اسما بعد حذف المكررات وهى الالف
واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والسين والحاء
والياء والعين والطاء والقاف والنون هى نصف اسامى حروف
المعجم فى الصحاح العجم النقط بالسواد وغيره مثل التاء عليها نقطتان
تقول اعجمت الحروف وعجمته مشددا ولا تقول وعجمته مخففا ومنه
حروف المعجم وهى الحروف المقطعة التى يختص اكثرها بالنقط من بين
حروف ساير الامم ومعناه حروف الخط المعجم كما تقول مسجد الجامع
وصلوة الاولى وناس يجعلون المعجم مصدرا بمعنى الاعجام كالمدخل
والمخرج اى من شان هذه الحروف ان تعجم اى تنقط وقيل حقيقة
اعجمت الحروف ازلت عجمته بنقطة فالمعنى حروف الاعجام اى ازالة
العجمة ان لم يعد فيها اى فى حروف المعجم الالف الساكنة لانها المرادة
لما مر وسيأتى حرفا برأسها اما بان يدرج مع الهمزة تحت مدلول
الالف او بان لا يعتبر اصلا بناء على كونها مدة منقلبة غالبا من
الواو والياء وهو المناسب بهذا المقام اذ المعدود ههنا
المراد بلفظ الالف هو الهمزة كما سيظهر ان شاء الله تعالى ولهذا قال
ومن اللينتين الياء كما سيأتى وانما قال ان لم تعد لانها لو
عدت حرفا برأسها بان اريدت وحدها بلفظ الالف المذكور فى

في التهجي لا خيبح في عدّ المتحركة الى لفظ الهمزة فيرتقي الاسامي ايضا الى
تسع وعشرين واما اذا لم تعتبر اصلا وادرجت تحت مدلول الالف
مع الهمزة فالاسامي يكون ثمانية وعشرين ونصفها اربعة عشر بالتحقيق
في تسع وعشرين سورة حال من قوله هذه الفواتح او صفة له بعددها
اي عدد حروف المعجم نفسها لكن اذا عدّ فيها اي في حروف المعجم
الالف الساكنة حرفا برأسها اذ الهمزة حينئذ يكون خارجة عن العدد
فاذا تضمنت الى الحروف الباقية يكون المجموع تسعة وعشرين كما قال
سيبويه اصل الحروف العربية تسعة وعشرون حرفا وهي الهمزة والالف
والهاء وساقها الى اخرها على ترتيبها في المخارج فظهر صحة كلام
المصنف واضمحل ما قيل ان عدد حروف المعجم تسعة وعشرون وعدد
اساميها ثمانية وعشرون اذ الالف اسم لكل واحد من المدة والهمزة
وهو المذكور في التهجي دونها اذ هي اسم مستحدث للتمييز بين المتحركة
والساكنة فيكون اربعة عشر نصف الاسامي على التحقيق فقول المصنف
لم يعد فيها الالف وقوله اذا عد فيها محل نظر اللهم الا ان يراد بالالف
في الموضعين الهمزة ويراد بقوله حرفا برأسها المعنى اللغوي ومتشاوه
عدم الوقوف على معنى الالف ومعنى عدم عدها كذلك نعم لو قال هي نصف
اسامي حروف المعجم اذ الهمزة اسم مستحدث في تسع وعشرين سورة بعددها
اذ الالف قصر بان لكان اظهر واحسن مشتملة حال من اربعة عشر على انصاف
انواعها اراد بالانصاف اعم من التحقيقية والتقريبية كما سيظهر ان
شاء الله تعالى وبالانواع المشاهير المعتبرة منها والا فقد ذكر بعضهم
اربعة واربعين نوعا وزاد بعضهم ونقص اخر فذكر من المهموسة
وهو ذكره باعتبار الخبر او تأويل المهموسة بالنوع ما يضعف
الاعتماد على مخرجه ولضعف اعتماده عليه لا يقوى على منع النفس فيجري
معها النفس وجري النفس مع الحرف مما يضعفها وهذا احسن من
تعريفهم بما لا يحتبس جري النفس مع تحركه لانه مع كونه اخفى منه معلل به
وهي عشرة احرف يجمعها ستشحثك خصفة حصفة اسم امرأة و
الشحث الالحاح في السؤال ومنه يقال للمكدي شحاث ومعناه ستكدي

عليك هذه المرأة نصفها مفعول ذكر وكذا كل ما سيأتي من لفظ
نصفها وذكر من البواقي وهي ثمانية عشر حرفا المجهورة المقابلة
للمهموسة ولذا اكتفى بما سبق ولم يعرفها فهو ما يقوى الاعتماد على
مخرجه ولقوة اعتماده عليه لا يخرج الا بصوت قوي شديد ويمنع
النفس من الجري معه ومثلوا المهموسة بككك والمجهورة بققق
فانك اذا قلت الثاني وجدت النفس محصورا لا يحس معه شيء منه
واذا قلت الاول وجدت النفس جاريا مع النطق غير محصور ووجه
التمثيل بهما ان تباين القسمين اذا ظهر في الحرفين المتقاربين اعني
القاف والكاف كان في المتباعدين اظهر نصفها وهو تسعة
يجمعه اي ذلك النصف وذكر من الشديدة وهو ما ينحصر جري صوته
عند اسكانه في مخرجه فلا يجري الثمانية المجموعة في اجدت طبقك
من الاجادة وهو جعل الشيء جيدا اربعة مفعول ذكر يجمعها
اي تلك الاربعة اقطك الاقط طعام يتخذ من اللبن والكاف
للخطاب وذكر من البواقي وهي عشرون حرفا الرخوة المقابلة للشديدة
عشرة هي نصفها يجمعها اي تلك العشرة حمس على نصرة بضم الحاء
المهملة في الصحاح الاحمس الصلب في الدين وانما سميت قريش وكنانة
حمسا لتشددهم في دينهم وانما قدم الشديدة على الرخوة وكان
مقتضى المناسبة لتقديم المهموسة على المجهورة العكس نظرا الى
قلة المعدودات وكثرة البواقي فيهما وذكر من المطبقة بفتح الباء و
هو ما ينطبق اللسان على الحنك الاعلى فينحصر الصوت حينئذ بين
اللسان وما حاذاه من الحنك الاعلى وهو في الحقيقة اسم متجوز فيه
لان المطبق انما هو اللسان والحنك واما الحرف فهو مطبق عنده
فاختصر فقيل مطبق كما قيل للمشترك فيه مشترك ونظاير كثيرة لم
يعرفه المصنف اكتفاء بتعريف القوم التي هي الصاد والضاد والطاء
والظاء وانما عدها اذ لم يكن لها جامع كما سبق نصفها يعني الصاد
والطاء الغير المنقوطتين وذكر من البواقي وهي اربعة وعشرون المنفتحة
المقابلة للمطبقة والكلام في تسميته كما مر نصفها اثنى عشر حرفا

الالف واللام والميم والراء والكاف والهاء والسين والحاء
والياء والعين والقاف والنون وذكر من القلقلة وهى حروف
تضطرب تلك الحروف عند خروجها قال ابن الحاجب سميت بها
اما لان صوتها صوت اشد الحروف اخذا من القلقلة التى هى
صوت الاشياء اليابسة واما لان صوتها لايكاد يتبين سكونها
مالم يخرج الى مشبه المتحرك لشدة امرها من قولهم قلقله اذا حركه
وهذا احسن من تعريف القوم بما ينضم فيها الى الشدة ضغط فى
الوقف لان الضغط الذى به يمتاز عن الشديدة لايناسب معناه
اللغوى بخلاف ما اختاره فان الحركة تناسب الاضطراب ويجمعها
قد طبج بالجيم الضرب على الشئ الاجوف كالرأس نصفها الاقل يعنى
القاف والطاء ولم يكن له نصف صحيح حتى يعتبر ورجح جانب القلة
لقلتها فى نفسها لايقال الحروف المطبقة اقل منها لانا نقول لها
نصف صحيح بخلاف هذه يؤيده ان البواقى وهى ثلثة وعشرون لما
كثرت اعتبر نصفها الاكثر وهو اثنى عشر ولعل المصنف انما ترك ذكرها
لانهم لم يسموها باسم خاص كساير البواقى وذكر من اللينتين يعنى الواو
والياء سميتا به لخروجهما فى لين بلا كلفة على اللسان لاتساع مخرجهما
الموجب لانتشار الصوت الياء لانها اقل ثقلا من الواو واما الالف
المذكور فى العد فقد عرفت ان المراد به الالف المتحركة وانما ترك
الساكنة لكونها مقلوبة من الواو والياء وذكر من المستعلية
وهى التى يتصعد الصوت بها فى الحنك الاعلى وبخروج صوتها من
جهة العلو سميت مستعلية وهذا احسن من تعريفهم بما يرتفع اللسان
بها الى الحنك لانه يورث الاشتباه بالمطبقة ويحوج الى الفرق
بان الاطباق يقتضى الاستعلاء بلا عكس فانك اذا نطقت بالخاء و
الغين والقاف استعلى اقصى اللسان الى الحنك بلا اطباق واذا
نطقت بالصاد واخواتها استعلى اللسان وانطبق الحنك وسط
اللسان وهى القاف والصاد والطاء والخاء والغين والضاد
والظاء منقوطة كل من الاربعة الاخيرة نصفها الاقل وهى الثلث الاول

وفى بعض النسخ نصفها الاكثر وهو سهو وذكر من البواقى المخفضة
وهى احد وعشرون نصفها يعنى نصفها الاكثر وهو احد عشر لكثرتها
وذكر من حروف البدل اى الحروف التى تبدل من غيرها لا التى تبدل
منها على ما ذكره سيبويه واختاره ابن جنى احترازا عما فى المفصل
من كونها ثلثة عشر حرفا يجمعها استنجده يوم طال وعما قال
بعضهم انها اثنى عشر حرفا واضاف الى ما ذكره المصنف اللام
وعما قال الرمانى انها اربعة عشر حرفا واضاف الى ما ذكر الصاد
والزاء ويجمعها اجد طويت منها فان المجموع احد عشر لان
منها منها اجدام من الاجادة وطويت خطاب من الطى وضمير
منها راجع الى مؤنث الستة مفعول ذكر الذى قدرناه الشايعة
المشهورة اشارة الى علة ذكر النصف الاكثر التى يجمعها اهطمين
فى الفايق هطم وحطم وهضم اخوات وهى اللام فى اصيلال الاصيل
الوقت الذى بعد العصر الى المغرب وجمعوه الى اصلان مثل بعير
وبعران ثم صغروا الجمع فقالوا اصيلان ثم ابدلوا من النون لاما
فقالوا اصيلال ومنه قول النابغة وقفت فيها اصيلالا
اسائلها عيت جوابا وما بالربع من احد والصاد والزاء فى
صراط وزراط حيث ابدلتا من سين سراط والفاء فى اجداف
حيث ابدلت من الثاء المثلثة والجدث القبر والاجداث جمعه
والعين فى اعن حيث ابدلت من الهمزة فان الخفة فى تميم ان تجعل
الهمزة عينا قال الشاعر اعن ترسمت من خرقاء منزلة ماء
الصبابة من عينيك مسجوم والثاء فى ثروغ الدلو حيث ابدلت
من الفاء وهو جمع فرغ بمعنى مخرج الماء من الدلو والباء فى با اسمك
بفتح الباء حيث ابدلت من الميم لان الاصل ما اسمك الستة
المذكورة وهى حروف الاسطهن وذكر مما يدغم فى مثله كالهمزة
فى الهمزة مثلا ولا يدغم فى المقارب مخرجا فان الهمزة لاتدغم فى الهاء
وكذا البواقى نصفها الاقل وهو من الهمزة الى الميم وذكر مما يدغم
فيهما اى فى مثله وفيما يقاربه لما فى الادغام من الخفة والفصاحة

تعليل لذكر النصف الاقل في الاول والاكثر في الثاني يعني ان الادغام
لما كان فيه خفة وفصاحة كان الحروف التي تدغم فيها اكثر فائدة
من التي لا تدغم الا في مثلها فلا جرم ذكر النصف الاكثر من الافيد
والاقل من غيره ولما كانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها بذلق
اللسان ذلق اللسان بسكون اللام طرفه اعلم ان المصنف كانه
تبع صاحب الكشاف حيث قال في المفصل والذلاقة الاعتماد بها
على ذلق اللسان وهو طرفه واعترض عليه ابن الحاجب بانه غير
مستقيم من جهة تلك الحروف نفسها ومن جهة مضادها من المصمتة
اما من جهتها فلانه لا يعتمد على طرف اللسان الا بعضها فالميم و
الباء والفاء منها ولا مدخل لها في طرف اللسان واما من جهة
القسم المضادّ لها فلانه انما سمي مصمتا لانه كالمسكوت عنه
فلا ينبغي ان يكون ضده المنطوق بطرف اللسان ثم قال وانما
الاولى ان يقال سميت حروف ذلاقة اي سهولة من قولهم لسان ذلق
بكسر اللام من الذلق بسكون اللام وهو مجرى الحبل في وسط البكرة
ولا شك ان في ذلك سهولة جري فلما كان كذلك التزموا ان
لا يخلوا رباعيا او خماسيا عنها وكان هذا الحكم هو المعتبر في
تسميتها الا انهم استغنوا بسببه وهو الذلاقة فاضافوها اليه
والمصمتة على هذا يكون ضدها وهي الحروف التي لا يتركب منها على
انفرادها رباعي او خماسي لكونها ليست مثلها في الخفة فكانه
قد صمت عنها فعلم من هذا ان المصنف لو لم يذكر الاعتماد لامكن
توجيه كلامه ودفع الايراد وهي ستة فيكون البواقي المصمتة
اثنين وعشرين يجمعها رب منفل من التنفيل وهو ان يقول امير العسكر
لاهله من قتل قتيلا فله كذا مثلا والحلقية عطف على الذلقية
التي هي الحاء والخاء والعين والغين والهمزة لم يعد الالف الساكنة
مع انها من حروف الحلق ايضا كما صرح به القوم نظرا الى كمال قرب
المخرج للهمزة حتى قيل باتحاد مخرجهما والى انها اذا حركت صارت
همزة كثيرة الوقوع في الكلام خبر كانت والدليل على كثرة وقوع الذلقية

انهم قالوا لا تجد كلمة رباعية او خماسية الا وفيها شيء منها
فمتى رايتها خالية عنها فهي دخيل في العربية كالعسجد ونحوه
واما كثرة وقوع الحلقية فلا يحتاج الى الدليل ذكر جواب لما
تليتهما اذ ذكر من الذلقية اربعة هي الراء والميم والنون واللام
ومن الحلقية اربعة هي الهمزة والحاء والهاء والعين اول ولقلة
مقابلي النوعين بالنسبة اليهما اعني المصمتة وغير الحلقية ذكر
منهما اقل من النصفين وان كان لهما نصف صحيح وهو احد عشر لان
الباقي من كل منهما اثنان وعشرون وقد ذكر من كل منهما عشرة اما
نصف المصمتة المذكورة فهو الالف والصاد والهاء والكاف
والسين والحاء والياء والعين والطاء والقاف واما نصف
غير الحلقية فهو اللام والميم والصاد والراء والكاف والسين
والطاء والياء والقاف والنون سبعة احرف منها وهي الالف
واللام والياء والميم والنون والسين والهاء على ذلك اي على
كون ابنية المزيد لا يتجاوز عن السباعية ولو استقريت الكلم
العربية وتركيبها اي تركيب بعضها مع بعض وجدت الحروف المتروكة
في الفواتح من كل جنس من الاجناس المعدودة مكثورة بالمذكورة
اي مغلوبة في الكثرة بحسب الاستعمال من كاثرته فكثرته اي غلبته
في الكثرة فهو مغلوب يشهد به التتبع وظاهر ان جل الشيء نازلة
منزلة كله فكان الكل قد عد عليهم فيكون في الالزام ادخل وفي
الايقاظ والتنبيه اكمل ولما فرغ عن بيان تشاركهما في المادة على
التمام شرع في بيان تشاركهما في التركيب والصورة ايضا ليكون
الالزام بالمادة والصورة جميعا فقال ثم انه ذكرها مفردة
نحو ق وثنائية نحو يس وثلاثية نحو الم ورباعية نحو المر
وخماسية نحو كهيعص وذكر ثلث مفردات نحو ص وق ون
واربع عطف على ثلاث ثنائيات وهي طه وطس ويس وحم
في تسع سور متعلق بذكر المقدر في اربع ثنائيات وتلك التسع
طه نمل يس مؤمن سجدة زخرف دخان جاثية احقاف وثلث

اوجه فتح الاول وكسره وضمه فيحصل من ضرب الثلثة فى الثلثة
تسعة وثلاث ثلاثيات عطف على ربع او ثلث فى ثلثة عشر سورة
بقره آل عمران يونس هود يوسف ابرهيم حجر شعرا قصص عنكبوت
روم لقمان سجده عشرة منها للاسماء فان الاسم الثلاثى
كان مقتضى القياس ان يجئ اثنى عشر ابنية لكن سقط فعل بضم
الفاء وكسر العين وعكسه استثقالا وبقى عشرة وهى صقر وبرد
وعلم وجمل وابل وطنب وكتف ورجل وضلع وصرد وثلثة
للافعال وهى فعل وفعل وفعل وجه الحصر ان اوله مفتوح لخفته
وامتناع الابتداء بالساكن وللعين ثلث احوال اذ لا يكون ساكنا
لئلا يلزم التقاء الساكنين عند اتصال ضمير المرفوع فان اللام يسكن
ورباعيتين عطف على ثلث او ما قبله وهو المص والمر فى سورتين
وخماسيتين وهما كهيعص وحم عسق فى سورتين تنبيها على ان
لكل منهما اى الرباعية والخماسية اصلا كجعفر من الرباعى و
هو النهر الصغير وسفرجل من الخماسى وملحقا بهما كقردد من الملحق
بالرباعى بزيادة الدال ولكونه ملحقا به اظهر داله ولم يدغم
لان الملحق لا يدغم ومعناه المكان الغليظ المرتفع وجحنفل
بتقديم الجيم من الملحق بالخماسى بزيادة النون ومعناه الغليظ
الشفة لهذه الفايدة اشارة الى ما استفيد من قوله ثم انه
ذكرها مفردة الى قوله ولعلها فرقت مع ما فيه اى فى التفريق من
اعادة التحدى وتكرير التنبيه على اعجاز القران والمبالغة فيه
اى فى كل من التحدى والتنبيه والاولان يحصلان بالتكرير مرتين
او ثلاثا والاخيرة بتكثير التكرير والمعنى اى المراد ومحصل ما
يستفاد هذا المتحدى به اشارة الى القران مؤلف من جنس
هذه الحروف والمؤلف منها اى من تلك الحروف واخواتها كذا
اى متحدى به يعنى ان لفظ المؤلف منها اما خبر مبتداء او مبتدأ
وقيل هى اسماء السور المفتتحة بها سميت بها اشعارا بانها
كلمات معروفة التركيب وجه الاشعار ما ذكر ان الاصل فى الاعلام

المنقولة

المنقولة ان يراعى فيها بقدر الامكان مناسبة بين المعانى
الاصلية والعلمية عند التسمية وقد يلاحظ تلك المناسبة
حال الاطلاق بحسب المقامات ولما كان السور مركبة من حروف
مخصوصة لها اسماء فى لغة العرب وجعلت تلك الاسماء اعلاما
للسور وكان لتركبها من تلك الحروف على قاعدة اللغة التى هذه
الاسماء منها فاذا اطلقت عليها لوحظ هذا المعنى لاقتضاء
المقام اياه ولما كان القران نوعا واحدا من لغة واحدة كان
الاشعار بكون بعض سورة كلمات عربية معروفة التركيب من
مسميات هذه الالفاظ اشعارا بان مجموعه كذلك مقدرة
بالحركات الثلث فى الدال القدرة دون معارضتها اى عندهم
وفى ادنى مكان منها واستدل عليه بانها لو لم تكن مفهمة على
صيغة من الافعال عبر بها تنبيها على ان لا دخل للراى فى معرفتها
بل يجب استفادتها من الغير كان الخطاب بالمهمل
الى اخر الاستدلال اقول يرد عليه انها مفهمة لبعض دون بعض
فان اراد بقوله لو لم تكن مفهمة كونها مفهمة لعامة المخاطبين
فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من انتفائه كون الخطاب بها كما ذكره
ولا عدم كون القران باسره بيانا وهدى وانما يكون كذلك
لو لم يفهم من هو المخاطب حقيقة اعنى الرسول عليه السلام وهو
ممنوع لجواز ان يكون سرا بينهما يفهم بطريق من الطريق غير متعارف
واما التحدى فلا يجب ان يكون لكل جزء منه دخل فيه ولو سلم
فالتحدى بها يحصل بمجرد تلفظها مع قطع النظر عن تصور معانيها
كما عرفت وان اراد الفهم فى الجملة فالملازمة مسلمة لكن ثبوت
المقدم وهو انتفاء الفهم مطلقا ممنوع وانما يثبت لو لم يفهم
الرسول عليه الصلوة والسلام وعدم فهمه ممنوع كما عرفت فان
قيل فهمه بطريق غير متعارف يخالف قوله تعالى بلسان عربى مبين
قلنا يكفى كون اكثره كذلك ولو سلم فيكفى كونها عربية الالفاظ
مفهومة المسميات ولو شرط فهم المراد يخرج كثير من الالفاظ القرانية

والايات فقوله فظاهر انّه ليس كذلك ظاهر انّه ليس كذلك ولعل
صيغتي التضعيف اعني قيل و استدل تشير الى ما ذكرنا لا
يقال لم لا يجوز المقصود بهذا السّؤال ابطال ما ذكر من الاستدلال
باختيار الشقّ الاخير ودفع ما ذكر في تزييفه يعني يختار انّ
المراد غيره ولا بطلان لانّ الاية لا تقتضي الوضع العربي بل
الاستعمال عندهم وهو موجود في الاسامي لجواز ان تكون
اي الاسامي الدالّة على المقطعات مزيدة للتنبيه والدلالة على
انقطاع كلام على متعلّق بالتنبيه او الدلالة وهي تفسير له
واستيناف كلام اخر كما قاله قطرب وهو من افاضل تلاميذ
سيبويه قال محمد بن يحيى بن ثعلب انّ العرب اذا استانفت
كلاما فمن شانه ان يأتوا بشئ غير الكلام الذي يريدون استينافه
فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام واستيناف الكلام
الجديد واشارة عطف على مزيدة الى كلمات هي اي تلك الالفاظ
مأخوذة منها اي من تلك الكلمات اقتصرت هكذا في النسخ
التي رايناها والظاهر انّ التاء سهو من الناسخ لانّ اقتصر
للمفعول وعليها قايم مقام الفاعل او بمعنى وقع الاقتصار
عليها اقتصار الشاعر في قوله • قلت لها قفي فقالت لي قاف • اي
وقفت او اقف وبعده • لا تحسبي انا نسينا الايجاف • هو من
مقول قلت والايجاف اسراع المركب ونحو ذلك في ساير الفواتح
كما قيل معنى المر انا الله ارى ومعنى الم انا الله اعلم واري اولي
مددا اقوام عطف الى كلمات قال ابو العاليه متمسكا بما روي
اصل الحكاية ما قال ابن عباس رضي الله عنه مرّ ابو ياسر بن اخطب
برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة الم
ذلك الكتاب ثم اتى اخوه حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف
فسألوه عن الم وقالوا الله الم الله لا اله الا هو احق اتاك من السماء
فقال النبي عليه السلام نعم كذلك نزلت قال حيي ان كنت صادقا
انّي لاعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف تدخل في دين

دين

رجل دلّت هذه حروف الجمل على ان منتهى امره احدى وسبعون سنة
فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حيي فهل غير هذا فقال
نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاول هذا مائة واحدى وستون سنه
فهل غير هذا فقال نعم الر قال حيي هذا اكثر من الاول والثاني نحن
نشهد ان كنت صادقا ما ملكت امتك الا مائتين واحدى وثلثين سنة
فهل غير هذا قال نعم المر قال نحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولا
ندري باي اقوالك ناخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد انّ انبياءنا
قد اخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبيّنوا انها كم يكون فان كان
محمد صادقا فيما يقول انّي لاراه يستجمع له هذا كله • فقام اليهود
وقالوا اشتبه علينا امرك فلا ندري ابالقليل ناخذ ام بالكثير
فانّ تلاوته اياها بيان لوجه دلالة ما ذكر على المطلوب بهذا
الترتيب وهو ذكر الاكثر بعد الاقل في معراض الجواب عن سؤالهم
عليهم متعلّق بتلاوته وتقريرهم على استنباطهم حيث لم ينههم
عن ذلك دليل على ذلك امّا دلالة التلاوة عليه فظاهرة • وامّا
دلالة التقرير فلانّه احد اقسام السّنة المعدودة من الادلة الاربعة
وهذه الدلالة وان لم يكن عربية لجواب عمّا يقال انّ هذه الدلالة
غير عربية لانتفاء الوضع العربي في تلك الالفاظ والقران انّما انزل
على لغتهم حتّى العرب اي حتّى بني العرب تلحقها اي هذه الدلالة تلك
الالفاظ بالمعربات فالاسناد مجازيّ كالمشكوة وهي في لسان
الحبشة كوّة يكون فيها المصباح والسّجيل هو الطين المتحجّر اصله سنك كل
والقسطاس وهو الميزان او دلالة على الحروف المبسوطة عطف
على اشارة مقسما بها حال عن الحروف المبسوطة لشرفها من حيث
انها بسايط اسماء الله تعالى ومادّة خطابه وهذا مذهب الاخفش
حيث قال انّ الله تعالى اقسم بالحروف المعجم لشرفها وفضلها لانّها
مباني كتبه المنزلة على الالسنة المختلفة ومباني اسمائه الحسنى
وصفاته العلى واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله تعالى
ويوحّدونه ثم انّه اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل

تأييد لقولنا في تحرير السؤال من انّ الاية لا تقتضي الوضع العربي
بل الاستعمال عندهم كما لا يخفى منه

الضمير المستتر المرفوع للدلالة والضمير المنصوب للالفاظ والمعنى لاشتهار تلك الدلالة بين الناس والعرب تلحق هذه الدلالة تلك الالفاظ بالمعربات والاسناد مجازي كما لا يخفى منه

يعني انّ الله تعالى تكلم بالمشكوة وما بعدها وهي ليس بعربية بحسب الوضع بل بحسب الاستعمال فالمشكوة لغة حبشية لانها عند بعضهم كوة تكون فيها المصباح منه

كما تقول قرأت الحمد وتريد السورة كلها فكانه تعالى اقسم بهذه الحروف
ان هذا الكتاب هو الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ هذا اي خذ
هذا الذي ذكرنا في ابطال الدليل بطريق النقض التفصيلي ولما لم يلزم
من ابطال الدليل ابطال المدلول اراد ابطاله ايضا بطريق المعارضة
فقال وان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ما ليس في لغة العرب
لان التسمية بثلثة اسماء نحو الم الر فصاعدا نحو المص كهيعص
ويؤدي الى اتحاد الاسم والمسمى باعتبار كون الاسم جزءا خارجيا
من الكل غير ممتاز عنه في الوجود مثلا اذا قلت سورة البقرة الم
ذلك الكتاب لا ريب فيه الى اخر السورة واسم هذه السورة الم
اتجه ان يقال الاسم متحد مع المسمى بالمعنى المذكور لا بمعنى كونه نفسه
فاذا كان موضوعا للكل كان موضوعا لنفسه بالضرورة وقيل
هو مبني على توهم ان الجزء لا يغاير كله والا لغاير جميع الاجزاء فيغاير
نفسه وكون الاسم متحدا مع المسمى بطلان الشئ لا يكون علامة موضوعة
لنفسه ويستدعي تاخر الجزء عن الكل من حيث ان الاسم يتاخر عن
المسمى بالرتبة والجزء من حيث انه جزء مقدم على الكل فيلزم الدور
لان الاسم الذي هو الجزء لكونه موضوعا للمسمى الذي هو الكل يتوقف
عليه والكل من حيث كونه كلا موقوف على الجزء فيلزم توقف الشئ
على نفسه لتوقفه على ما يتوقف وهو الدور لانا نقول هذه الالفاظ
لم تعهد مزيدة للتنبيه والدلالة على الانقطاع جواب عن نقض التفصيلي
برد ما ذكر في السند لزيادة التوضيح والتحقيق تقريره انك قد اعتبرت
في هذه الالفاظ اجتماع امرين الدلالة على الانقطاع والدلالة على
الاستيناف وهو فاسد اما الدلالة على الانقطاع فلان تلك الالفاظ
لم تعهد في كلام العرب مزيدة لها حتى لو عهدت لها لكفى ذلك بلا اقتضاء
ان يكون لها معنى في حيزها واما الاستيناف فلا يختص تلك الالفاظ
بل يلزمها وغيرها من مفاتح السور التي ليست اسما للحروف ولا
يقتضي ذلك اي كونها للاستيناف ان لا يكون لها معنى في حيزها فان
ما عداها من المفاتح المستانف بها لها معان مفهومة ولم يستعمل

وبعد شروع في ابطال مدعى العلمية بعد بيان
نافي دليله او بعد معارضته للاستقلال
المذكور بعد المناقضة والمنع للملازمة
بين عدم كون الفواتح منفهمة وكونها
الخطاب بها بالمهمل مستثنيا
بما ذكر من الوجوه المروية

للاختصار

للاختصار من كلمات معينة في لغتهم جواب عن قوله او اشارة الى كلمات الخ
وتقريره ان الاشارة انما يصح اذا استعملت تلك الاسماء في كلام
العرب للاختصار منها وهو ممنوع فلما ورد النقض بالصور المذكورة
دفعه بقوله واما الشعر فشاذ لا يقاس عليه واما قول ابن عباس رض
فتنبيه على ان هذه الحروف المدلول عليها بالاسماء منبع الاسماء
اي اسماء الله تعالى الا يرى انه عد كل حرف من كلمات متباينة فانه
عد الالف تارة من الالاء وتارة من الرحمن وتارة من اناء وتارة
من الله وهكذا اللام والميم لا تفسير لمعاني هذه الالفاظ وهو
عطف على قوله فتنبيه ولا تخصيص لهذه الالفاظ بهذه المعاني
يعني الالاء واللطف والملك وغير ذلك اذ لا مخصص لفظا ولا
معنى طرفان او تميزان والمعنى على الاول ظاهر واما على الثاني فهو
ان اللفظ لا يقتضي اختصاصه بالمعنى ولا المعنى يقتضي اختصاصه
باللفظ ولا لحساب الجمل عطف على للاختصار وابطال لقوله او
الى مدد اقوام واجال بحساب الجمل وتقريره ان الاشارة الى المدد
والاجال انما تصح اذا استعملت تلك الاسماء في كلام العرب بحساب
الجمل حتى تلحق بالمعربات لان الالحاق فرع الاستعمال وليس كذلك
فخرج الجواب عن قوله وهذه الدلالة وان لم تكن عربية الخ والحديث
لا دليل فيه لجواز انه عليه السلام تبسم تعجبا من جهلهم جواب عن
تمسك ابي العالية اقول فيه بحث لانه لم يستدل بتبسمه عليه السلام
بل بما بعد التبسم من تلاوته اياها عليهم بالترتيب المخصوص وتقريرهم
على استنباطهم كما اوضحناه سالفا وكما جاز كون تبسمه عليه السلام
لما ذكر جاز ايضا كونه تعجبا من اطلاعهم على المراد وقد ترجح هذا
الاحتمال بان قارنه التلاوة والتقرير فتدبر واستقم وجعلها مقسما
بها جواب عن قوله او دلالة على الحروف المبسوطة مقسما بها فانه
وان كان غير ممتنع في نفسه لكنه بعيد لا يصار اليه بلا ضرورة اذ
يحوج الى اضمار اشياء بلا دليل عليها من فعل القسم وحرفه وجوابه
والتسمية بثلثة اشياء الخ جواب عن المعارضة بقوله ان القول

بانها اسماء السور يخرج الى ما ليس فى لغة العرب وناهيك اى حسبك
وكافيك اسم فاعل من النهى فكانها تنهاك عن طلب دليل سواها
والمسمى هو مجموع السور والاسم جزؤها فلا اتحاد جواب عن قوله
ويؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى اما ربطه بالتقرير الاول له فبان
يقال ان المسمى هو مجموع السورة من حيث المجموع لا من حيث تفاصيل
الاجزاء والاسم جزء معين من السورة فلا يلزم من وصفه له وصفه
لنفسه فلا يلزم الاتحاد المحال واما ربطه بالثانى فبان يقال مغايرة
الشئ للشئ لا تقتضى مغايرته لجميع اجزائه فلا فساد فى كون الجزء مغايرا
لكله فلا يلزم من كون المسمى مجموع السورة وكون الاسم جزءها اتحاد
الاسم والمسمى وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما
فلا دور جواب عن قوله ويستدعى تاخر الجزء الخ وتقريره ان ذات
الجزء مقدم على ذات الكل فى الوجود العينى والعلمى واما ذات
الاسم فلا يجب تاخره عن ذات المسمى فى شئ منها بل قد يكون جزءا
للمسمى كما فى ساير الفواتح فيجب تقدمه وقد يكون المسمى جزءا منه كما فى
اسامى الحروف فيجب تاخره وقد يكون لا هذا ولا ذاك فلا يوصف
بالتاخر بالقياس الى مسماه واما وصف الاسمية فمتاخر عن
ذات المسمى مطلقا فالجزء اذا وقع اسما اجتمع فيه جهتان التقدم
والتاخر واذا اختلفت الجهتان اندفع الدور فان قيل وقوعها
اجزاء للسور من حيث انها اسماء لها فاذا تاخرت الاسمية لزم تاخر
الجزء اجيب بان اللازم تاخر وصف الجزئية عن ذات الكل فلا محذور
فيه والوجه الاول اعلم ان المص ذكر وجهين فى صورة الارتضاء
ثم ذكر وجها اخر بصيغة التضعيف وههنا خص الاول بالترجيح
فكان مقتضى الظاهر ان يذكر وجها لترجيح الاولين على الثالث او
وجها لترجيح الاول على الثانى ايضا فاما ان يقال الوجه الثانى
قريب من الاول بل قد يعد من توابعه وفوايده كما ذكره المحققون
من شراح الكشاف ويفهم من سوق كلام المصنف ايضا فالوجه
المذكور ههنا لترجيح الاول وجه لترجيحه ايضا او يقال ان قوله

اقر

اقرب الى التحقيق واوفق للطائف التنزيل من الاشارة الخفية
والاختصارات اللطيفة والاساليب العجيبة اشارة الى وجه
رجحانه على الثانى بناء على ما اعترض به صاحب التقريب واما
وجه رجحانه على الثالث فيفيده قوله واسلم من لزوم النقل
من اسماء الحروف الى اسماء السور وهو مخالف للاصل وموجود
فى الثالث واسلم من وقوع الاشتراك فان اكثر الفواتح تشترك
فيها عدة من السور كالم ولمر وحم وهو خلاف الاصل بحيث
رجح التجوز عليه مع كونه خلاف الاصل ايضا خصوصا فى الاعلام
خصوصا من واضع واحد فانه لو تعدد لوجد عذر ما فانه اى
وقوع الاشتراك خصوصا على هذا الوجه يعود بالنقض على ما هو
مقصود العلمية وهو تمييز الشخص عما عداه فان قيل العلمية اكثر
فايدة اذ يستفاد معها الايقاظ ايضا وايضا اختارها من هو اقوى
للجمهور اجيب عن الاول بان الايقاظ مع العلمية تبع غير لازم و
ههنا مقصود اصالة وعن الثانى بوجهين احدهما ان المتبع هو
الدليل لا كثرة القائلين وثانيهما ان قولهم ما أول بما ذكر صاحب الكشاف
انه نظير قول الناس فلان يروى قفا نبك وعفت الديار ويقول
الرجل لصاحبه ما قرأت فيقول الحمد لله وبراءة من الله ورسوله
ويوصيكم الله فى اولادكم والله نور السموات والارض وليست
هذه الجمل باسامى القصايد وهذه السور والآى وانما تعنى رواية
القصيدة التى ذلك استهلالها وتلاوة السورة والاية التى تلك
فاتحتها فلما جرى الكلام على اسلوب من يقصد التسمية واستفيد
منها ما يستفاد من التسمية قالوا ذلك على سبيل المجاز دون

كماقاله قتاده رضى الله عنه

الحقيقة وقيل انها اسماء القران عطف على قوله وقيل هى اسماء
السور يعنى المجموع لا القدر المشترك والا لزم اتحاد الاسم والمسمى
والتخصيص بلا مخصص ولم يرد بان الترادف ايضا خلاف الاصل
لان قصد التعظيم الحاصل من كثرة الاسم فانها تدل على شرف المسمى
ويبسط عذر المصير اليه ولذلك اخبر عنها بالكتاب قوله والقران

عطف تفسيري للكتاب اذ لم يخبر عنها بالقرآن ولعله اراد بانهما منز
اذ علم بالاستقراء ان اسماءه تعالى تدل على تعظيمه او تنزيه
او ما يرجع اليهما والفواتح ليست كذلك وقد روى عن الخلفاء
الاربعة وعن غيرهم من الصحابة ما يقرب منه روى عن ابى بكر الصديق
رضى الله عنه انه قال فى كل كتاب سر وسر الله تعالى فى القرآن اوايل
السور وعن عمر وعثمان وابن مسعود رضه انهم قالوا الحروف
المقطعة من المكتوم الذى لا يفسر وعن على رضى الله عنه فى كل
كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف الهجاء ولما كان هذا
مخالفا لما ذهب اليه الشافعية منا وبل المتشابهات اوله
وصرفه عن ظاهره فقال ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله تعالى
ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام غيره اى غير الرسول عليه السلام
ولما كان هذا محتاجا الى القرينة بينها بقوله اذ يبعد الخطاب
بما لا يفيد فلا وجه لحمل كلامهم على ما يفضى الى القول بالبعيد
وقد يجاب عنه بان فايدة الخطاب بالمتشابه ابتلاء الراسخين
بمنعهم عن التفكر والوصول الى مطلوبهم من العلم كما ان ابتلاء
الجهال بالحمل على تحصيله والامعان فى طلبه لان الابتلاء
كل فرقة انما يكون بما هو خلاف هواها ومتمناها ثم لما فرغ عن
بيان ان هذه الفواتح اسماء وانها من قبيل المعربات وان
سكونها لعدم العامل وبيان وجوه وقوعها فواتح من المقبول
والمزيف والمسكوت عنه اراد الان ان يذكر حكمها فى الاعراب
واورد ست احتمالات ثلثا على تقدير اسميتها وثلثا على تقدير
ابقائها على معانيها مع ان الوجوه المذكورة احد عشر لانه ادرج
وجوها خمسة منها فى جعلها اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه
كما سيظهر ان شاء الله تعالى حيث قال فان جعلتها اسماء الله تعالى
او القرآن او السور اى حملتها على واحد منها واولتها به كان لها
حظ من الاعراب اما الرفع على الابتداء او الخبر فان ما يأتى بعدها ان
ان صلح لهما يحمل على واحد منهما كقوله تعالى الم الله لا اله الا هو وقوله تعالى

الم

الم ذلك الكتاب وقوله تعالى طسم تلك آيات القرآن وكتاب مبين
والا قدر للخبر او المبتداء او النصب رفع عطفا على الرفع بتقدير
فعل القسم على طريق الله لافعلن بالنصب فان تقديره اقسم بالله
لافعلن حذف الباء وانتصب المقسم به بالفعل المضمر لان مدخول
الباء متعلق للفعل فاذا حذفت بقى متعلق الفعل خاليا عن
المعارض له فيجب نصبه بدليل قولك كلمت زيدا وكلمت لزيد
واستغفرت من الذنب وذلك مطرد فى كلامهم الا انهم لم يحذفوها
الا مع الفعل ولا يقولون حلفت الله ولا اقسمت الله بل يقولون
الله لافعلن فان قيل لا وجه لهذا الاحتمال اذ قد وقع القرآن
والقلم بعد بعض هذه الفواتح محلوفا بهما ومجرورين مع وجود
المقسم عليه فلا وجه للعطف لمخالفة الثانى الاول فى الاعراب
ولا لان يكون الواو للقسم لما ذكر الخليل وسيبويه ان القسمين
اما ان يشتركا فى المقسم عليه الواحد اولا فعلى الاول يجب واو
العطف وعلى الثانى يجب تعدد المقسم عليه قلنا خالفهما بعض
النحاة كما نقله ابن الحاجب ولعل المصنف تبعهم ولو سلم فالمفهوم
من كلامهما على ما نقل فى الكشاف الاستكراه لا الامتناع حتى
قال المحققون من شراحه انما لم يمنع لجواز ان يفهم المقصود بشواهد
القراين على ان العبارة ليست نصا فى عموم الفواتح او غيره عطف
على فعل القسم او بتقدير فعل غير فعل القسم كما ذكرنا والجر عطف
على النصب والرفع على اضمار حرف القسم نحو الله لافعلن بالجر
لم يذكر المثال تنبيها على قلة الاستعمال ولم يقل على اضمار الباء كما
فى الكشاف لان تخصيصه الباء محتاج الى الاعتذار باصالتها
فى القسم وكثرة استعمالها فيه والفرق بين الاضمار والحذف ان
الاثر يظهر فى الاول دون الثانى ثم لما ذكر حكم الفواتح على الاجمال
اراد ان يذكرها بنوع تفصيل فقال ويأتى الاعراب لفظا والحكاية
وهى ان تجئ بالقول بعد نقله على استبقاء صورته الاولى كقولك
دعنى من تمرتان وبدأت بالحمد لله وقرأت سورة انزلناها الى غير ذلك

فيما اى فى فواتح كانت مفردة نحو ق ون وص فان كلا منها يجرى
فيه وجوه الاعراب او موازنة لمفرد نحو حم فانها كهابيل ففيها
ايضا يجرى تلك الوجوه ويأتى الحكاية ليس الا اى ليس الا تى شيئا
الا الحكاية فيما عدا ذلك اى فيما لم تكن مفردة ولا موازنة لها
نحو الم وكهيعص مثلا وسيعود اليك فى تفسير اوايل السور
المفتتحة بها ذكره اى ذكر اتصافها بوجوه الاعراب وبالحكاية
مفصلا ان شاء الله تعالى مفصلا صفة لمصدر يعود او حال من
ذكره وان بقيتها على معانيها عطف على ان نجعلها فان قدرت
بالمؤلف من هذه الحروف برفع المؤلف على الحكاية كان فى حيز الرفع
بالابتداء او الخبر بناء على ما مر من قوله اما الرفع على الابتداء او
الخبر اما اذا كان ما بعده صالحا للمبتدائية او الخبرية نحو ذلك
الكتاب وتلك آيات القرآن فظاهر واما اذا لم يصلح له فقدر
الخبر او المبتداء كما مر وان نجعلها عطف على ان قدرت مقسما
بها يكون كل كلمة منصوبا او مجرورا لفظا ان كانت مفردة او
موازنة لها والا فمحلا على اللغتين المذكورتين فى الله لافعلن
من النصب بتقدير فعل القسم وحذف الحرف والجر باضمار الحرف
وان نجعلها عطف على ان نجعلها مقسما بها او على ان قدرت
ابعاض كلمات كما روى عن ابن عباس رضى عنهما اربع روايات او
اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه يندرج فيه الوجوه الخمسة
من احد عشر وجها سبق ذكرها احدها ما ذكره بقوله وليكون
اول ما يقرع الاسماع الخ وثانيها ما قاله قطرب وثالثها ما قاله
ابو العالية ورابعها ما ذكره بقوله وقيل الالف من اقصى الحلق
وخامسها ما روى عن الخلفاء وغيرهم فيحصل الاستيفاء لجميع الوجوه
المذكورة ثم لما فرغ عن بيان حالها بالنظر الى الوصل الذى هو الاصل
شرع فى بيان حالها بالنظر الى الفصل فقال ويوقف عليها وقف
التمام الوقف قطع الكلمة عما بعدها فان كان على كلام مفيد فحسن
ثم ان كان لما بعده تعلق لما قبله فهو الكافى والا فهو التام ولذا قال

اذا قدرت

اذا قدرت بحيث لا يحتاج الى ما بعدها وصور عدم الاحتياج
اليه يظهر بالتامل فيما سبق ثم لما فرغ عن بيان حال النظر عليها
ويظهر اثرها فى ذواتها شرع فى بيان حال خال عن اثرها ظاهر
فقال وليس شئ منها اية عند غير الكوفيين واما عندهم فالم
فى مواقعها والمص وكهيعص وطه وطس ويس وحم اية
كانه الرواية الصحيحة عنهم والا فقد قال الفاضل الطيبى الذى
يعلم من كتاب المرشد هو ان الفواتح فى السور كلها ايات عندهم
من غير تفرقة بينها وقال صاحب الكشف اقول فى بعض الحواشى
على قوله اما الم اية فيه بحث لانها فى سورة آل عمران ليست
باية وبين الروايتين نون وحم عسق ايتان حم اية وعسق اية
والبواقى وهى المر والر وطس وق ون ليست باية عندهم
ولما ورد ان هذا ترجيح بلا مرجح دفعه بقوله وهذا توقيف
لا مجال للقياس فيه فان قيل وقوع الخلاف بين الائمة يدل على
ان للقياس مجالا فيه قلنا مبنى الخلاف صحة الرواية وعدمها
فمن صح عنده رواية ان لفظ كذا اية قال بكونه اية ومن لا فلا
ذلك الكتاب اشارة الى الم لا باعتبار مجرد لفظه بل ان اريد
به المؤلف من هذه الحروف او فسر بالسورة او القرآن لا ان
اريد به ما سوى ذلك من المحتملات لامتناع حمل الكتاب
عليه ولما ورد عليه ان ذلك ليس الا للاشارة الى البعيد وما
ذكر ليس ببعيد دفعه بانه فى حكم البعيد لوجهين واشار الى الاول
بقوله فانه لما تكلم به وتقضى يعنى انه اذا تكلم به وتقضى كان معناه
بمنزلة البعيد باعتبار ملاحظة البعد فيما دل بسبب تقضيه
فاستعمل فيه ما وضع للبعيد والى الثانى بقوله او وصل من المرسل
الاعلى رتبة الى المرسل اليه الاسفل بالنسبة اليه اعترض عليه بانه
قبل الوصول الى المرسل اليه كان كذلك واجيب بانه لم يرد بالمرسل
اليه النبى عليه السلام بل من وصل اللفظ اليه حال ايجاده كالسامع
لكلامك ورد هذا اولا بانه خلاف الظاهر ولا يفهم من العبارة

وثانيا بانه ان اراد باللفظ الذى وصل الى السامع لفظ الم فذلك
ليس اشارة اليه بل الى ما دل به عليه وان اراد جميع السور او المنزل
فقبل ان يصل اليه هذا كان ذلك على حاله لا يقال اراد لفظ الم
لكن لا من حيث انه مجرد لفظ بل من حيث دلالته على مسماه لانا نقول
رجوعه اليه من هذه الحيثية رجوع الى مسماه فيرد عليه ما يرد على
الشق الثانى اذ قبل وصول مسماه من المرسل الى المرسل اليه كان
ذلك على حاله فالصواب ان يقال ان القران نزل على اسلوب كلام البلغاء
والبليغ اذا الف كلاما ليلقيه على غيره ويوصله اليه لاحظ فى
تركيبه وصوله اليه وبنى كلامه عليه فكانه قال واعتبر وصوله من
المرسل الى المرسل اليه اشير اليه جوابا بما اشار اى يشار به
الى البعيد وهو ذلك واستخير بان الاشكال انما يرد اذا بقى
ذلك على ظاهره وفسر الم بالسورة او القران كله واما اذا اريد
بذلك الاشعار ببعد المشار اليه عن مرتبة كل ما سواه كما يعطفون
بثم للاشعار بتفاوت المراتب وفسر الم بالمؤلف من هذه الحروف
فلا اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه صادق على البعض حقيقة
ولا شك انه واصل منه اليه قبل وصوله ذلك وتذكيره اى ايراد
اسم الاشارة الموضوع للمذكر اذا اريد بالم المؤلف والقران ظاهر
واما متى اريد بالم السورة فانما هو بتذكير الكتاب فان الم وان
كان علما للمنزل المخصوص ليس فيه تانيث اصلا لكن لما اشتهر فى المتعارف
التعبير عنه بالسورة واستمر ذلك كان حقه ان يعبر عنه بها فيقال
سورة البقرة مثلا ولما قصد بوضع العلم تميزه عن ساير السور لوحظ
كونه سورة فى وضع العلم له فكان قوله الم فى قوة هذه السورة
فحقه ان يؤنث فانه صفته او خبره وعلى التقديرين يعتبر المطابقة
بينهما تذكيرا او تانيثا الذى هو هو الظاهر انه صفة الخبر وحال الصفة
يعرف منه بطريق الاولوية او الى الكتاب عطف على الم واذا كان ذلك
اشارة الى الكتاب فيكون الكتاب صفة لذلك قطعا بلا احتمال الخبرية
ولا يرد عليه الاشكال السابق لظهور البعد هنا اذ المراد به اى بذلك

الكتاب الكتاب الموعود انزاله بقوله تعالى انا سنلقى عليك قولا
ثقيلا فان هذه الاية فى سورة المزمل وهى من السورة النازلة
فى مبادى الوحى ونحوه من الايات الدالة على ذلك كقوله تعالى
سنقرئك فلا تنسى او فى كتب المتقدمة عطف على بقوله تعالى
وانما كان يصح الاشارة اليه بلفظ البعيد هذا هو الموافق
لسوق كلام المصـ دون ما قيل ان قوله فانه لما تكلم به اه جواب
عما يقال كيف اشير عما وضع للبعيد الى المذكور انفا وتقريره
من وجوه الاول والثانى ما مر والثالث ان ذلك اشارة الى
الم بل الى الكتاب الموعود بما ذكر من الوجهين وانما اخر هذا الجواب
لكونه غير مرضى عنده والا فمقتضى ترتيب البحث ان يقال لا نم
انه اشارة الى الم ولو سلم فهو فى حكم البعيد لانه موافق لكلام
الكشاف فى ذكره شراحه هناك كما يظهر لمن له ندرة من الادراك وهو
اى الكتاب مصدر كالخطاب سمى به المفعول للمبالغة كرجل عدل
او فعال بنى للمفعول كاللباس بمعنى الملبوس وعلى التقديرين يكون
بمعنى المكتوب ثم اطلق على المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما
يكتب اقول فيه مصير الى المجاز بلا ضرورة لان الكتاب فى اصل
اللغة بمعنى المجموع مطلقا كما يفهم من قوله واصل الكتب الجمع وظاهر
انه حقيقة فى المنظوم عبارة ايضا اللهم الا ان يقال قد هجر هذا
المعنى فى العرف العام واشتهر الكتب والكتابة فى معنى الخط و
الرقم فانعكس الامر بالنظر الى العرف وكلامه مبنى عليه ومنه الكتيبة
وهى العسكر سميت بها للاجتماع فيه قال الشاعر الى الملك القرم
وابن الهمام وليث الكتيبة فى المزدحم معناه جواب عما يقال
كيف صح نفى جنس الريب مع كثرة المرتابين وتقريره ان معنى نفيه
انه لوضوحه اى لظهور حاله وشانه فى كونه معجزة وسطوع اى
ارتفاع برهانه على كونه من عند الله تعالى قوله لوضوحه علة قدمت
على معلولها الواقع خبرا لانه وهو قوله بحيث لا يرتاب العاقل
وقوله بعد النظر الصحيح متعلق بقوله لا يرتاب وكذا قوله فى كونه وحيا

وجعله متعلقاً بالنظر الصحيح يأباه النظر الصحيح بالغاً حد الاعجاز
اى مرتبة هى الاعجاز فمن ارتاب فيه فاما معدوم العقل او فاقد
النظر الصحيح وعلى التقديرين يكون وجود ريبه بمنزلة العدم فاذا
لم يوجد من العاقل الناظر ريب فيه وكان الموجود من غيره بمنزلة
العدم ظهر ان معنى نفيه عنه نفى كونه محلاً له ومظنة لثبوته
لا ان احداً لا يرتاب فيه وهو معنى صحيح لا يقدح فيه ارتياب من
لا عبرة به والدليل على ان مراد المصنف ما ذكرنا انه ايد الكلام
السابق بقوله الا يرى الى قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على
عبدنا الاية الى ان قال فحقق لهم ان ليس فيه مجال للشبهة ولا مدخل
للريبة فظهر ان حاصل جوابه تخصيصاً لنفى الريب كما توهم فانه
ما ابعد الريب عنهم اى لم يجعل الريب بعيداً عنهم اقول يرد عليه
اولاً ان ظاهر هذه الاية لا يفيد القطع بوجود الريب ليلايم قوله
لا ان احداً لا يرتاب فيه فيحصل التأييد بل المناسب ان يؤيد
بقولهم ان هذا الا اختلاق وما هذا الا افك مفترى وما هذا الا سحر
ونحو ذلك وثانياً ان قوله فانه ما ابعد الريب عنهم لا يلايم ذلك
بل الملايم ان يقال فان ان ههنا بمعنى اذا ويقال فانها للتوبيخ
على الارتياب وتصوير انه مما لا ينبغى ان يثبت لكم الا على سبيل
الفرض والتردد لوجود القالع عن اصله او يقال غلب على المرتابين
قطعاً اعنى الذين لا قطع بارتيابهم ممن يجوز منهم الارتياب و
عدمه ويمكن الجواب عن الاول بان القطع بوجود الريب كما انه
ينافى القطع بانتفائه كذلك تجويز الريب ينافى القطع بانتفائه
ووجه اختيارها وجود لفظ الريب فيه وبهذا يجاب عن
الثانى ايضاً فتدبر بل عرضهم الطريق المزيح اى المزيل له اى الريب
والنجم فى الاصل الوقت المضروب يقال نجمت المال اذا اديته نجوماً
واريد ههنا ما نزل فى الوقت والجهد بضم الجيم الوسع والطاقة و
المجال موضع الجولان وقيل لدفع الاشكال معناه لا ريب فيه
للمتقين وهدى حال عن الضمير المجرور فى فيه لانه فى معنى المفعول

لا عن المستتر فى الظرف لاقتضائه كون الريب هدى ولما ورد عليه
ان العامل فى ذى الحال يجب ان يكون عاملاً فى الحال وهو ههنا
لا يستقيم دفعه بقوله والعامل فيه اى فى هدى الواقع حالاً الظرف
الواقع صفة للمنفى يعنى العامل فى ذلك الظرف لانه الواقع صفة
والعامل حقيقة فى الضمير المجرور لما عرفت فى انعمت عليهم بل حاصل
معناه فكانه قيل لم يحصل الريب فيه حال كونه هادياً ولعل هذا
هو السر فى الاطناب والا كان يكفى ان يقول والعامل فيه ويريد
لفظ فيه او يقول والعامل الظرف ورد هذا القول اولاً بان
الغالب فى الظرف الواقع بعد لا لنفى الجنس كونه خبراً وثانياً
بان المناسب لمقام المدح العموم لا الخصوص وثالثاً بانه ناب
عن وصل الذين بالمتقين اذ المعنى حينئذ لا شك فى حقيته للمتقين
المصدقين بحقيته ولا يخفى ما فيه ورابعاً بان النفى حينئذ
يتوجه الى القيد فيختل المعنى اذ يلزم وجود الريب فيه حال عدم كونه
هادياً ولا يدفع هذا بما قيل ان الحال قيد للنفى لا للمنفى حتى يرد
ان القيد والمقيد متنافيان ظاهراً وان النفى حينئذ متوجه
الى القيد فيفسد المعنى لانه اثبات لما هو منشاء الاشكال ونفى
لما لم يصدر عن صاحب هذا المقال وان اريد الرد على غيره فلا
مشاحة ولا جدال يسمى به الشك اى عدل عن معناه المصدرى
واستعمل فى معنى الشك مجازاً فى هذا الموضع ونظايره ولو
اريد معناه الاصلى لقيل لا ريب له كما يقال لا ريب لزيد لانه اى
الشك يقلق النفس ويزيل الطمانينة بيان لعلاقة المجاز فيكون
من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب وفى الحديث ورد استعمال
الريب فى اصل معناه مغايراً للشك حيث قال عليه السلام دع
ما يريبك اى يقلقك الى ما لا يريبك اى ذاهباً الى ما يطمئن به
قلبك فان الشك اى كون الشئ فى نفسه مشكوكاً فيه غير صحيح
ريبة اى مما تقلق له النفس الزكية وتضطرب معه والصدق
اى كونه صادقاً صحيحاً طمانينة اى مما تطمئن له يعنى اذا وجد

نفسك مضطربة في امر فدعه واذا وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك
به لان اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كونه باطلا محلا لان يشك
فيه وطمانينته فيه علامة كونه حقا وصدقا فوجه الاستدلال
ان حمل الريبة على الشك يقتضي التغاير بينهما وايضا جعلها مقابلة
للطمانينة دليل كون معناها القلق والاضطراب قال المولى الطيبي
الحديث من رواية الترمذي والنسائي وفيه فان الكذب ريبة
وما سلف لا يصح رواية ولا دراية وقال صاحب الكشف هما ممنوعان
اما الدراية فقد بين المصنف وجه المعنى بما لا مزيد عليه واما الرواية
فلان احدى الروايتين لا تبطل الاخرى اقول هذا القدر لا يغني فيما
يتعلق بالرواية ولا يشفي بل التحقيق ان يقال ذكر الامام الزيلعي و
الشيخ شهاب الدين رحمهما الله في تخريج احاديث الكشاف ان الترمذي
رواه في اخر الطب والحاكم في الاحكام وفي البيوع ورواه ايضا
الطبراني والبزاز ومنه اي ومن هذا القبيل وهو استعمال المسبب في
السبب ريب الزمان لنوايبه اي مصايبه فانها ايضا تقلق
النفس وتزيل الطمانينة يهديهم الى الحق اي يرشدهم الى الطريق وهو
الصراط المستقيم والهدى المذكور ههنا في الاصل مصدر من
هدى المتعدي وان جاء من اللازم ايضا بمعنى الاهتداء وقد
استعمل ههنا بمعنى الفاعل وهو الدلالة بلطف على ما يوصل الى
البغية وجد الايصال بالفعل اولا اما التقييد باللطف فلما مر
وتركه ههنا اتكالا عليه واما الاطلاق في الايصال فلانه الاصل ولا
دليل على التقييد كما سيظهر عن قريب ان شاء الله تعالى وقيل القائل
صاحب الكشاف في الدلالة الموصلة بالفعل الى البغية ومن زعم ان
مراده التي من شانها الايصال حصل الوصول بالفعل اولا فقد اخطأ
وقد استدل القائل بوجهين ذكر الاول بقوله لانه جعل مقابل الضلال
في قوله تعالى وانا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين ولا شك ان عدم
الوصول معتبر في مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم الهدى
لم يصح التقابل واعترض عليه بان المذكور في مقابلة الضلال هو الهدى

بمعنى

بمعنى الاهتداء اللازم اما تجوزا او اشتراكا وكلامنا في المتعدي
ومقابلة الاضلال ولا يتم به الاستدلال لجواز ان يفسر بالدلالة
على ما لا يوصل الى البغية لا بجعله فاقدا للمطلوب واجيب بانه لا
فرق الا باللزوم والتعدي فاذا اعتبر الوصول في اللازم اعتبر في المتعدي
قطعا اقول اعتبار عدم الوصول في مفهوم الضلال ليس لكونه فقدان
المطلوب بل فقدان طريق من شانه الايصال اليه صرح به التفتازاني
حتى التقابل فانه قال في الافعال ضل كمراه شد فمقتضى المقابلة
كون معنى الهدى اللازم وجدان طريق من شانه الايصال ومعنى الهداية
الدلالة على ذلك الطريق وذكر الثاني بقوله ولانه لا يقال في مقام
المدح فلان مهدي الا لمن اهتدى اي وصل الى المطلوب اذ لا مدح
الا بالوصول اليه واعترض بان استعداد الكمال والتمكن من الوصول
ايضا فضيلة يستحق عليها المدح وبان المهدي في مقام المدح
يراد به المنتفع بالهدى مجازا فان لم ينتفع به كان في حقه كالعدم
اذ لا اعتداد بالوسيلة عند فقدان المقصود واجيب عن الاول بان
التمكن مع عدم الوصول لنقيضه يذم عليها اقول انما يكون كذلك
اذا ترك الوصول بالاختيار واما اذا كان بصدد الوصول ومجدا
في الحصول فلا وعن الثاني بان الاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا
كون الاصل في الاطلاق الحقيقة انما يفيد اذا استعمل بلا قرينة و
كون المقام مقام المدح قرينة ظاهرة على التقييد ثم عورض الدليلان
بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم واجيب عنه بانه مجاز عن ازاحة
العلل وافاضة اسباب الاهتداء بقرينة قوله فاستحبوا العمى على
الهدى اي اثروه عليه ورد بان الاصل الحقيقة ودفع بانه لولا تلك
القرينة او ما يشبهها تبادر منه غير ذلك وهو اية كونه مجازا فيه
اقول لولاها ايضا لم يتبادر منه الا مطلق الدلالة لما مر كيف لا
ولم يذهب الى التقييد غير الزمخشري فانه اختاره في الكشاف بناء على
ما ذكر من الدليلين واضعف منهما مخالفا لجمهور ائمة التفسير منهم
رئيس المفسرين ابن عباس رض والامام علم الهدى وشارح تاويلاته

قلما استعمل الهدى هناك في الوصل كان حقيقة فيه قوله

الشيخ ابو منصور

الامام ابوبكر السمرقندى والامام القرطبى والامام الرازى
والراغب وصاحب لباب التفاسير وغيرهم من المحققين المحققين
وجمهور اهل اللغة منهم ابن عطيه وابن الاثير وابن القطاع و
الجوهرى والفارابى وصاحب القاموس وغيرهم من الحفاظ المتقنين
فانهم اطبقوا على عدم التقييد بالوصول ثم لما ورد ان تعلق
الهدى المفسر بالدلالة بالمتقين المهتدين عار عن الفائدة وعلى
تقدير افادته دلالة الكتاب عامة للمتقين وغيرهم كما قال تعالى هدى
للناس فما وجه التخصيص بهم اجاب ببيان وجهه بطريقين بحيث
يعلم منه كونه مفيدا حيث قال واختصاصه المستفاد من لام
التخصيص بالمتقين آه اعلم توضيح وجهى الجواب فى التفرقة بينهما
يحتاج الى مقدمات الاولى ان الهدى المفسر بالدلالة لما كان ههنا
بمعنى الفاعل كان بمعنى الدليل وهو فى اللغة بمعنى الناصب والذاكر
وما به الارشاد حتى يقال الدليل على الصانع هو الصانع او العالم
او العالم ولما تعذر ههنا الاولان تعين الثالث الثانية انك
ستعرف ان المتقى يطلق على المومن وعلى المتجنب عن الاثام وعلى
المجتنب عما يشغله عن الحق عز وجل الثالثة انك اذا اعتبرت عن
شئ بما فيه معنى وصفية وعلقت به معنى مصدريا فى صيغة فعل
او غيرها كان المتبادر الى الفهم من تعلقه به اتصاف ذلك المتعلق
بما عبر عنه قبل اعتبار التعلق كما يقال فيه شفاء للمريض وهدى
للضال فلو قيل شفاء للصحيح وهدى للمتقين كان مجازا باعتبار
المآل فلم يصح الا بالتاويل حتى اذا اريد الهداية التى بها حصل هذا
الاهتداء فانما يعبر عن المتعلق بما يكون عليه حال اعتبار تعلق
الهداية به فيقال هداية زيد او الضال اذا عرفتها فاعلم ان الجوابين
يشتركان فى ان وجه اختصاصه بهم ظهور وصف كونه هدى بالنظر
اليهم من حيث انهم المنتفعون به دون غيرهم وان المراد بالهدى ما به
الارشاد ويفترقان بان مدار الاول على بقاء المتقين على اطلاقه
بحيث يحتمل كلا من المعانى الثلثة وارتكاب المجاز باعتبار المآل بجعل

المعنى

المعنى هدى للمتقين المهتدين بذلك الهدى ومدار الثانى على ارادة المعنى
الاول من المتقين وجعل المعنى هدى للمتقين المهتدين بغير ذلك الهدى
مما يترتب عليه من المرتبتين فلا مجاز حينئذ فكانه قال فى الاول لانهم
المهتدون الى ما هم عليه من صفة التقوى به اى بذلك الكتاب و
المراد هداه المنتفعون فى حصول التقوى لهم بنصبه اى نصب الله تعالى
اياه دليلا على ذلك دون غيرهم وفى بعض النسخ بنصه وهو تصحيف
وان كان دلالته عامة لكل ناظر من مسلم وكافر لانه مشتمل على وجه
الدلالة والعقل الذى به الاستدلال موجود فى الفريقين فيعمهما الدلالة
بالضرورة ونظير ذلك قوله تعالى انما انت منذر من يخشيها وقوله
تعالى انما تنذر من اتبع الذكر حيث خص انذاره بهم لانهم المنتفعون
به وان عم انذاره كل مكلف بالنص وبهذا الاعتبار اى اعتبار
عموم الدلالة فيه قال تعالى شهر رمضان الذى انزل فيه القران هدى
للناس وباعتبار خصوص الانتفاع قال ههنا هدى للمتقين فظهر وجه
التخصيص وعلم فائدة تعلق بالمتقين وفى ظاهر الايتين رمز الى ان
المتقين هم الناس كله فمن لا يكون متقيا فكانه ليس من الناس
فكانه قال فى الثانى او نقول لا حاجة الى ارتكاب المجاز بل انما
اختص بهم لانه اى الكتاب لا ينتفع بالتامل فيه اى النظر الصحيح فى
معانيه وحقايقه فان الكتاب اذا كان دليلا بمعنى ما به الارشاد
يكون بمعنى ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى الا من
حصل المرتبة الاولى من التقوى وهو الايمان بان صقل بالتخفيف
العقل بازالة وسخ الكفر وصداء الشرك عنه واستعمله فى تدبر
الايات اى التفكر فى الادلة التى وضعها الله تعالى للاستدلال
بها على وجوده تعالى ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال وتنزهه
عن سمات النقصان وفى كل شئ اية تدل على انه واحد ولا وجه لحملها
على ايات القران لفساد المعنى مع انه لا يلايم قوله والنظر فى المعجزات
ليحصل به تصديق النبى عليه السلام وتعريف النبوات اى افعال النبى
واخلاقه وصفاته عليه السلام ليحصل اتباعه فيكون المعنى مرشد

للمؤمنين ينتفعون به فى تحصيل ساير مراتب التقوى فظهر وجه التخصيص
وعلم فايدة التعلق كما مر وتبين بطلان ما قيل ان تقرير الثانى ان المراد
به التثبت على ما كان حاصلاً من التقوى فيختص بهم ولا يتخطاهم
وان الحاصل ان الهدى حقيقة على الجواب الاول ومجاز على الثانى
ثم اراد بيان وجه توقف الانتفاع بالتامل فيه على الايمان فقال
فانه اى الكتاب كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فى الايمان كالصحة
فكما ان قوام الاشباح بالصحة فكذا قوام الارواح بالايمان فانه
اى الغذاء الصالح لا يجلب نفعاً للبدن ما لم تكن الصحة حاصلة له
فكذا الكتاب لا يجلب نفعاً للروح ما لم يكن الايمان حاصلاً له و
اشار اليه اى الى كونه كالغذاء الصالح بقوله وننزل من القرآن بيان
لقوله ما هو شفاء عن سقم الجهل والضلال فى الدنيا وقيل انه للتبعيض
والمعنى ان فيه ما يشفى من المرض كالفاتحة وايات الشفاء والاوفق
بهذا المقام ورحمة فى العقبى للمؤمنين كالدواء الشافى للمريض
القابل للعلاج ولا يزيد الظالمين الا خساراً لتكذيبهم اياه وعدم
قبولهم حكمه كمريض لا يفيده العلاج فان الدواء المفيد فى نفسه يزيد
مرضاً لسوء المزاج والوجه الثانى هو المختار اذ على الاول لم يحسن
جعل الذين يؤمنون بالغيب منه صفة ولا مخصوصاً بالمدح نصباً
او رفعاً ولا استينافاً ايضاً لان الضالين الصايرين الى التقوى
ليسوا متصفين بشئ مما ذكر وحمل الكلام على الاستقبال والمشارفة
يأباه سياق الكلام ثم لما ورد فيه مجملاً متشابهاً ولا بد لان
على المراد بلا بيان من العقل او السمع فيكون الهدى فى الحقيقة ذلك
المبين دفعه بقوله ولا يقدح ما فيه من المجمل والمتشابه فى كونه هدى
لما لم ينفك اى لعدم انفكاكه عن بيان تعيين المراد منه كالعقل او
السمع فاذا بين المراد منه لم يكن هدى فى نفسه وانما يكون كذلك
لو افاد ابتداء ما يفيده الكتاب والمتقى اسم فاعل مأخوذ من قولهم
وقاه فاتقى اى من مطاوع وقى ففاؤها واو ولامها ياء فاذا بنيت
من ذلك افتعل قلبت الواو تاء وادغمتها فى التاء الاخرى فقلت اتقى

والوقاية

والوقاية فرط الصيانة ومنه فرس واق اذا وقى بحافره ان يصيب
ادنى شئ يؤلمه وهو اى المتقى فى عرف اهل الشرع اسم لمن يتقى وفى
بعض النسخ تقى نفسه عما يضره فى الاخرة كما هو حال ساير الحقايق
الشرعية فانهم يعتبرون فيها المعانى اللغوية مع زيادة قيد عليها
كالصلوة والزكوة والبيع والربوا ونحوها وله ثلث مراتب الاولى
تقوى العوام عن الكفر بالاسلام والايمان والثانية
تقوى الخواص عن الذنوب والعصيان بالايقان والاحسان والثالثة
تقوى خواص الخواص عن مشاهدة غير الرحمن بكشف الحجب ومشاهدة
الاعيان وقد بينها المصنف بما لا مزيد على ذلك البيان التجنب عن كل
ما يؤثم من فعل او ترك لما كان فى التجنب معنى النفى ناسب استعمال او
دون الواو ليفيد العموم حتى الصغاير عند قوم لان فرط الصيانة
يقتضى ذلك يؤيده قوله عليه السلام لا يبلغ العبد ان يكون من المتقين
حتى يدع ما لا بأس به حذراً مما به بأس وفى العبارة اشارة الى ان المختار
ان الاجتناب عن الصغاير لا يعتبر فى مفهوم التقوى لا لانها تقع مكفرة
باجتناب الكباير كما هو راى المعتزلة فان امر الكباير والصغاير عندنا
موكول الى الله تعالى ان شاء عذب وان شاء عفى ولا يكون اجتناب الكبيرة
موجباً لتكفير الصغيرة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة شراً يره وقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بل لانها لا تنافى
التقوى ومرتكبها لا يخرج عن زمرة المتقين والا لخرج الانبياء عنهم
لان الجمهور على انهم غير معصومين عنها ولو بعد البعثة والحديث على
تقدير صحته يحمل على المرتبة الثالثة وهو اى التجنب المذكور المتعارف
باسم التقوى فى الشرع كما ان المتقى متعارف فى المعنى المذكور ويتبتل
اى ينقطع عما سوى الحق ما يلا اليه تعالى وقد فسر المتقون هنا على الوجوه
الثلثة اما الاول فوجه تعلق الهدى بهم على التفسير به ان المراد به الهدى
الذى حصل به ذلك التقوى او الزايد عليه من المرتبتين الباقيتين و
كذا الثانى واما الثالث فعلى التفسير به يتعين ارادة الهدى الذى
حصل به ذلك التقوى اذ لا مرتبة بعدها واعلم ان الاية يحتمل وجهاً

من الاعراب الاول ان يكون الم مبتداء على انه اسم للقران او السورة
او مقدر بالمولف منها لم يذكر ساير الاحتمالات السابقة لكونها غير
ملايمة لقوله وذلك خبره ثم قوله وان كان اخص من المولف مطلقا
متعلق به على تقدير ارتباطه بقوله او مقدر بالمولف منها فقط
والاصل ان الاخص لا يحمل على الاعم لما تقرر في موضعه ان معنى القضية
الحملية ان ما اتصف بوصف الموضوع يصدق عليه المحمول فلو كان
الموضوع اعم يوجب صدق الاخص عليه فلا يكون الاعم اعم ولا الاخص
اخص ثم علل كون ذلك خبر الم اذا قدر بالمؤلف على وجه يزول به
الاستبعاد بقوله لان المراد به اى بالم المقدر بالمؤلف ليس مطلق
المؤلف ليعم ويمنع الحمل بل المؤلف الكامل في تأليفه البالغ اقصى
درجات الفصاحة ومراتب البلاغة فان قيل الاشكال باق لان ذلك
اشارة الى الخاص الجزئي والصفات المذكورة كليات وضم الكلي الى
الكلي لا يفيد الجزئية قلنا نعم لكنها تفيد انحصار موصوفها في شخصية
بحسب الخارج وقد ارتكز في العقول وثبت في الاذهان وجود هذا
الموصوف يزول بعض منه وتعجز كل منهم فكانه قال المؤلف المعلوم
عندكم الموصوف بتلك الصفات ذلك والكتاب صفة ذلك فحينئذ يكون
ذلك الكتاب خبرا والم ذلك الكتاب جملة واحدة واللام فيه للعهد
لانه المتبادر عند الاشارة اليه وايضا لا فايدة في الاخبار عن السورة
او القران بل المولف المخصوص بصدق جنس الكتاب عليها وان قصد الحصر
لغا اسم الاشارة ثم حمل ذلك الكتاب على القران ظاهر واما على السورة
او المؤلف فباعتبار صحة اطلاق الكتاب على الكل والجزء بالاشتراك
كما مر والوجه الثاني ان يكون الم خبر مبتداء محذوف اى هذه الم و
صحة الاخبار عن هذه بالم على معنى ان هذه السورة المشهورة بالفضل
والكمال بلاغة وهداية او على انها مسماة بهذا الاسم وذلك خبرا
ثانيا او بدلا من الخبر الاول وهو الم والكتاب صفته على التقديرين و
يجوز ان يكون ذلك مبتداء والكتاب خبره والجملة خبرا بعد خبر المبتدأ
المحذوف او بدلا من الخبر المفرد ولا ريب في القراة المشهورة بين القراء

بمعنى

لا بمعنى المقابل للمتواتر مبني مفتوح لتضمنه معنى من الاستغراقية
وفي قراة ابى الشعثاء تابعي مشهور اسمه سليم بن اسود مرفوع بلا
التي بمعنى ليس وفيه خبره والفرق بين القرائتين ان الاولى توجب
الاستغراق لكون المعنى نفي الحقيقة بالكلية كما اذا ظهر من وهو
يستلزم نفي جميع الافراد والثانية تجوزه بمعنى انها ظاهرة فيه
اذ المتبادر من النكرة المنونة فرد لا بعينه ففيه يستلزم نفي جميع
الافراد ومحتملة لمعنى اخر اذ يقصد به نفي الوحدة المجردة عن العدد
فلا يصح في الاول لا رجل في الدار بل رجلان او رجال ويصح في الثاني
وصحة الاستثناء في الاول لا ينافي الاستغراق لجريانه في اسماء الاعداد
القطعية الدلالات ولم يقدم اى فيه حيث لم يقل لا فيه ريب كما قدم
في قوله تعالى لا فيها غول لان تقديم ما حقه التاخير للتخصيص غالبا
وهو لا يناسب المقام لانه لم يقصد تخصيص نفي الريب به من بين
ساير الكتب كما قصد به ثمة بل قصد ان القران حق لا مجال فيه للريبة
ردا لما يزعمه المشركون لا ان الريب منفي عنه وثابت في غيره اذ لم يكن
منازعة فيه واما ما قال في المفتاح امتنع تقديم الظرف لدلالته
على ان ريبا في ساير كتب الله تعالى وانه باطل فتوجيه اخر او صفته
هكذا وقع في بعض النسخ والضمير للريب ففيه تفكك لانه عطف على
خبره وضميره راجع الى الكتاب كضمير خبره في قوله وللمتقين خبره ولعل الصواب
صفة بلا ضمير او الخبر اى خبر لا سواء كان لنفي الجنس او بمعنى ليس محذوف
وهو فيه كما في لا ضير اذ التقدير لا ضير فيه او علينا او عليك ولذلك و
اى ولاعتبار حذف الخبر وكونه منونا وقف على ريب اذ به يكون
الموقوف عليه مفيدا تاما ولولاه كان الوقف قبيحا ناقصا على ان
متعلق بقوله محذوفا او بوقف اى بناء على ان لفظة فيه خبر
هدى قدم عليه ليفيد التخصيص لتنكيره والتقدير لا ريب فيه
فيه هدى فعلى الاول يكون الكتاب نفسه هدى وعلى هذا يكون
ظرفا له والاول ابلغ فالمشهور اولى والوجه الثالث ان يكون الم
مبتداء وذلك مبتداء ثانيا والكتاب خبره فلما ورد ان تعريف الخبر

باللام يفيد حصره في المبتداء فيلزم ان لا يكون ساير الكتب السماوية
كتابا دفعه بقوله على معنى انه الكتاب الكامل الذي يستاهل
ان يسمى كتابا يعني ان المقصود من حصر الجنس حصر الكمال فانه لغاية
كماله في بابه ونقصان ما سواه من جنسه هو الذي يستحق به
ان يسمى كتابا كانه الجنس كله وما عداه خارج عنه او يكون
الكتاب صفته اي صفة ذلك وما بعده وهو لا ريب فيه خبره
اي خبر ذلك والجملة وهي ذلك الكتاب على الاول وذلك الكتاب
لا ريب فيه على الثاني خبر الم كما اشرنا اليه وقد وقع في بعض
النسخ هكذا او يكون الم خبر مبتداء محذوف وذلك خبرا
ثانيا او بدلا على ان الكتاب صفة ولا شك انه تكرار للوجه
الثاني واعلم ان قوله ولا ريب في المشهورة آه متعلق بالوجهين
السابقين وكان ينبغي ان يقدم عليه الوجه الثالث ايضا
لكنه اخره ايماء الى ضعفه لان الم اذا كان اسما للسورة
وذلك اشارة اليها كان حصر الكمال فيها اثباتا لنقصان
ساير السور فانها المقابلة لا الكتب المتقدمة فيلزم ارتكاب
احد التكلفين الاولة انه انما يلزم اذا لوحظ في الحصر السورة
من حيث خصوصها واما اذا لوحظت من حيث انها قران فلا
لان مقابلها من هذه الحيثية هو الكتب المتقدمة لا ساير السور
والثاني انه يجوز ان يراد باسم السورة القران كله مجازا ثم اعلم
ان بعض الافاضل قد اعرب هنا غاية الاعراب حيث استخرج
اربعة عشر الفا وتسعمائة وسبعين وجها من وجوه الاعراب
لكن لا يخفى على الناظر فيها البصيرة ان بعض الوجوه المذكورة في
التجريد لا يستقيم في نفسها وبعضها لا يرتبط ببعضها فيجب المصير
الى نقض تلك الصورة ورفضها والعبد الفقير قد استخرج بعناية
الملك القدير مائتي الف واربعة الاف وتسع مائة وستين وجها
واذا ضم اليها احتمالات الذين يؤمنون بالغيب تبلغ الى عشرين
مائة الف وتسعة واربعين الفا وستمائة وجه مع الاستقامة

والارتباط

والارتباط والتجنب في بيانها عن الاقتصاد التفريط والافراط
موافقا كل منها للقواعد والاصول وتصريح العلماء العظام و
الائمة الفحول وان كانت الهيئة الصورية لا يقف عليها الا واحد
بعد واحد ولا يجد السبيل اليها الا واحد بعد واحد والمقصود
من ايرادها تنبيه الغافل عن اعجاز القران وايراث الاطمينان
للعاقل المتحلي بالعرفان والعجب ان بعض وجوه تعرض له المصنف تركته
روما للضبط اذ ليس له بساير الوجوه ما قصدته من الربط وتركت
كثيرا من الوجوه الضعيفة ومع هذا بلغت هذا المبلغ العظيم فذلك
برهان واضح على انه كلام القدير العليم سبحان من علت كلمته ووقعت
في كل شئ حكمته فاقول وبالله الاستعانة وبيده اعنة التوفيق
والاعانة الم اما ان يقدر بالمؤلف من هذه الحروف او يكون اسم
السورة او القران او اسم الله تعالى او تقدر لنوع من الاعجاز واشارة
الى كلمات هي منها او تنبيها على الانقطاع والاستيناف او اشارة الى
مدد اقوام واجال او ايماء على الدوام على ذكر الله تعالى او سر من اسراره
تعالى فهذه عشرة وجوه بينها المصنف بما لا مزيد عليه فاذا قدر بالمؤلف
فاما ان يكون مرفوعا بكونه مبتداء او خبر مبتداء محذوف او منصوبا
باقسم او اذكر او نزع الخافض او مجرورا بتقدير حرف الجر فهذه ستة
وجوه فان كان مبتداء فاما ان يكون محذوف الخبر او ذلك خبره
او بدلا منه او صفة له وخبره الكتاب او ذلك الكتاب معترضة و
خبره لا ريب فيه او ذلك مبتداء محذوف الخبر او الكتاب خبره او صفته
وخبره محذوفا او لا ريب فيه او خبر مبتداء محذوف ومبتداء ثانيا
حذف خبره او الكتاب خبره او صفته ولا ريب خبره والجملة خبر الاول
او الكتاب مبتداء خبره محذوف او لا ريب فيه او خبرا بعد خبر او خبر
مبتداء محذوف او ذلك الكتاب مبتداء محذوف الخبر او خبر مبتداء
محذوف او بدلا من الم وخبره محذوف او مبتداء ثانيا خبره محذوف
او لا ريب فيه او عطف بيان لالم او جملة حالية او معترضة على قول
من جوز وقوعها اخر جملة لا يليها جملة فهذه خمسة وعشرون وجها

وعلى كل منها اما ان يكون لاريب فيه لنفي الجنس او بمعنى ليس وعلى
التقديرين اما ان يكون خبره فيه او للمتقين او محذوفا فتصير ستة
وعلى كل منها اما ان يكون لاريب فيه خبر مبتداء محذوف او خبرا
بعد خبر او بدلا او حالا او جملة مستانفة او معترضة او صفة
لمحذوف فتصير سبعة فيضرب الستة في السبعة يحصل اثنان و
اربعون ثم يضرب الخمسة والعشرين فيها يحصل الف وخمسون وجها
وعلى كل منها اما ان يكون هدى مرفوعا بكونه خبرا بعد خبر او خبر
مبتداء محذوف والجملة اما بدل عن الاولى او خبر بعد خبر او مدح
او مستانفة او مجرورا بكونه بدلا من ضمير فيه او منصوبا بكونه
حالا او مدحا او على الاختصاص فهذه عشرة وجوه واذا ضربت
في الف وخمسين يحصل عشرة الاف وخمسمائة وان كان خبر مبتداء
محذوف فاما ان يكون ذلك صفته او بدلا منه او خبرا بعد خبر او
مبتداء محذوف الخبر او الكتاب خبره او صفته وخبره محذوفا او
او لاريب فيه او خبر مبتداء محذوف او الكتاب مبتداء خبره
محذوف ولاريب فيه او خبرا بعد خبر او خبر مبتداء محذوف او
ذلك الكتاب مبتداء محذوف الخبر او خبر مبتداء محذوف او خبرا
بعد خبر او بدلا من الم او عطف بيان له او جملة حالية او معترضة
على القول المذكور فهذه تسعة عشر وجها تجري فيها الاثنان والاربعون
فيحصل بضربها فيها سبعمائة وثمانيه وتسعون وبضرب هذه في
العشرة يحصل سبعة الاف وتسعمائة وثمانون وان كان منصوبا باقسم
فاما ان يكون ذلك منصوب المحل على انه صفة لالم او بدلا او على الاختصاص
او المدح او مرفوع المحل على انه مبتداء محذوف الخبر او الكتاب خبره
او صفته وخبره محذوف ولاريب فيه او خبر مبتداء محذوف
او الكتاب مبتداء وخبره محذوف ولاريب فيه او خبرا بعد خبر او
خبر مبتداء محذوف او ذلك الكتاب مبتداء محذوف الخبر او خبر مبتداء
محذوف او جملة حالية او معترضة كما سبق فهذه سبعة عشر وجها
يحصل بضربها في الاثنين والاربعين سبعمائة واربعة عشر وجها

وبضربها

وبضربها في العشرة يحصل سبعة الاف ومائة واربعون وكذا
ان كان منصوبا باذكر او بنزع الخافض واما ان يكون مجرورا بتقدير
الحرف فاما ان يكون ذلك مجرور المحل على انه صفة او بدل او منصوب
على الاختصاص او المدح او مرفوعة على الوجوه المذكورة فهذه ايضا
سبعة عشر كما سبق فيحصل من هذه الاربعة ثمانيه وعشرون الف
وجه وخمسمائة وستون وجها واذا انضم اليه المبلغ الحاصل
يحصل سبعة واربعون الف واربعون وجها هذا كله اذا قدر
الم بالمؤلف وكذا اذا كان اسم السورة او القران فيصير المجموع
مائة الف واحد واربعين الفا ومائة وعشرين وجها واذا
كان اسم الله تعالى يتاتى فيه ايضا الستة الاولى فان كان مبتداء
فاما ان يكون محذوف الخبر او ذلك خبره بلا تقدير او بتقدير منزل
ذلك الكتاب والكتاب صفته او ذلك مبتداء محذوف الخبر او
الكتاب خبره او صفته وخبره محذوف او لاريب فيه او خبر مبتداء
محذوف او الكتاب مبتداء وخبره محذوف او لاريب فيه او خبر
مبتداء محذوف او ذلك الكتاب مبتداء محذوف الخبر او خبر مبتداء
محذوف او جملة حالية او معترضة فهذه خمسة عشر يحصل من
ضربها في الاثنين والاربعين ستمائة وثلثون من ضربها في العشرة
ستة الاف وثلثمائة وان كان خبر مبتداء محذوف فاما ان يكون
ذلك خبرا بعد خبر او مبتداء محذوف الخبر او الكتاب خبره او صفته
وخبره محذوفا او لاريب فيه او خبر مبتداء محذوف الى اخر الوجوه
فهذه ثلثة عشر وجها يحصل بضربها في الاثنين والاربعين خمسمائة
وستة واربعون وبضربها في العشرة يحصل خمسة الاف واربعمائة
وستون وكذا ان كان منصوبا باقسم او باذكر او بنزع الخافض
او مجرورا بتقدير الحرف فيحصل من هذه الخمسة سبعة وعشرون
الفا وثلثمائة وجه يحصل ثلثة وثلثون الفا وستمائة وجه واذا
ضم الى المبلغ السابق يحصل مائة الف واربعة وسبعون الفا و
سبعمائة وعشرون وجها واما اذا كان نقدمه لنوع من الاعجاز

فلا يتصور فيه الستة الاولى بل نقول ابتداء ذلك اما مبتداء
محذوف الخبر او الكتاب خبره الى اخر الوجوه الاثنى عشرة ويحصل
بضربها فى الاثنين والاربعين خمسمائة واربعة وبضربها
فى العشرة خمسة الاف واربعون وهكذا فى كل من الخمسة الباقية
فيحصل من الستة ثلثون الفا ومائتان واربعون وجها.
واذا ضم اليه الحاصل مما سبق يكون المجموع مائتى الف واربعة
الاف وتسعمائة وستين وجها ثم ان فى قوله الذين يؤمنون بالغيب
عشر احتمالات فان الذين اما ان يكون مجرورا صفة للمتقين او
بدلا منه او عطف بيان له او منصوبا على المدح او الاختصاص
او مرفوعا على انه خبر مبتداء محذوف او مبتداء خبره اولئك
على هدى. والباء فى بالغيب اما للتعدية او الملابسة او الاستعانة
وسيأتى تحقيقها ان شاء الله تعالى فاذا ضربت هذه العشرة الى
المبلغ السابق يحصل عشرون مائة الف وتسعة واربعون الفا
وستمائة. هذا ما تيسر لى فى هذا الباب بعون الله الملك الوهاب.
الحمد لله ملهم الصواب. واليه المرجع والمآب. والاولى ان يترقى
عن هذه الوجوه المتعلقة بظاهر اللفظ ويشتغل بدقايق المعانى
ولطايف البلاغة لان الواجب على مفسر كلام الله تعالى الالتفات
لغة المعانى والمحافظة عليها وجعل الالفاظ تبعا لها. ويقال
انها جمل متناسقة اى مرتبط بعضها ببعض اما بان يظهر فائدة
الثوانى فى الاوايل بان يكون تاكيدا لها او فايدة الاوايل فى الثوانى
بان يكون نتايج لها. وقد اشار الى الاول بقوله تقرر اللاحقة
منها السابقة لانها تاكيدها ولذلك لم يدخل العاطف بينها
يعنى الواو فان كمال الاتصال يمنع العطف بينها كما تقرر فى موضعه
وبين ذلك بقوله فالم جملة حقيقة اذا جعل مبتداء محذوف
الخبر او خبر مبتداء محذوف كما مر او حكما اذا اريد بها طائفة
من حروف المعجم فانها لما افادت ما اريد بها من الايقاظ او
تقدمة الاعجاز مستقلة غير محتاجة الى غيرها نزلت منزلة جملة

لامحل لها. دلت على ان المتحدى به هو المؤلف من جنس ما يركبون منه
كلامهم وهذا على تقدير التعديد للايقاظ وتقدمة الاعجاز.
ظاهر واما على تقدير العلمية للقران او السورة فلما مر ان فى
التسمية بهذه الالفاظ خاصة اشعارا بان الفرقان ليس الا
كلمات عربية معروفة التركيب من مسمياتها بانه الكتاب
المنعوت بغاية الكمال فى نظمه ومعناه بحيث لا يستحق غيره ان
يسمى كتابا وظاهر ان فيه تقريرا وتحقيقا لجهة التحدى ثم سجل
اى حكم حكما لانه لا كمال اعلى مما للحق واليقين ولهذا ما قيل
لبعض العلماء فيم لذتك قال فى حجة تتبختر اتضاحا وفى شبهة
تتضاءل افتضاحا. وهدى للمتقين مبتداء بما اى مع ما يقدر
له اى هدى للمتقين مبتداء بالنصب يريد به هو ونحوه جملة
رابعة خبر لقوله وهدى للمتقين تؤكد كونه حقا لا يحوم الشك
حوله فكل واحدة من هذه الجمل الاربع مؤكدة مقررة معنى لما
اتصلت به لفظا فلا مجال للعاطف بينها. فان قيل من جملة
التقديرات ان يكون الم مفردات معدودة ولا وجه لعطف
جملة ذلك الكتاب عليها وان لم يؤكد ما اريد بها فاى فايدة
لبيان التقدير. قلنا فائدة الاشارة الى انه لو عبر بالجملة عما
اريد بها لم يصح العطف ايضا. واعلم ان صاحب المفتاح جعل
لا ريب فيه تاكيدا لذلك الكتاب دفعا لتوهم المجازفة فيما بولغ فيه
من وصف الكتاب بغاية الكمال حيث جعل المبتداء ذلك وعرف الخبر
وجعل هدى للمتقين تقريرا وتاكيدا لمجموع ذلك الكتاب. وجعل
صاحب التلخيص لا ريب فيه بمنزلة التاكيد المعنوى وهدى للمتقين
بمنزلة التاكيد اللفظى. وجعل الشيخ عبد القاهر ذلك الكتاب.
بمنزلة التاكيد اللفظى. ولكل وجهة لا مشاحة فيها واشار الى
الثانى بقوله او يستتبع السابقة منها اللاحقة استتباع الدليل
للمدلول. فان قيل ما وجه عدم دخول العاطف بينها حينئذ ومن
اى قسم من اقسام الفصل قلنا الظاهر انه من القسم الثالث من

من الاستيناف وهو ان يكون الثانية جوابا عن سؤال عن غير السبب
المطلق والخاص وبيانه انه لما نبه اولا على اعجاز المتحدى به من
حيث انه من جنس كلامهم آه يعنى ان هذا المعنى لما فهم من الم كان
بحيث اوجب ان يقال فماذا يلزم من ذلك فقيل ذلك الكتاب فلما
فهم منه ان الكتاب البالغ حد الكمال كان بحيث اوجب ان يقال فما
ذا يلزم من ذلك فقيل لا ريب فيه فلما فهم منه ان الريب لا يتشبث
باطرافه اذ لا انقص مما يعتريه الشك والشبهة كان بحيث اوجب
ان يقال فماذا يلزم من ذلك فقيل هدى للمتقين فلما لزم ما هو
المقصود الاقصى من الكتاب انتهى اللزوم وانقطع السؤال والجواب
وبعد ما يوجد فى المجموع هذه النكت توجد فى كل واحد منها نكت
ذات جزالة ففى الاولى الحذف لما عرفت ان الم اما مبتداء محذوف
الخبر او خبر مبتداء محذوف والرمز الى المقصود وهو الاعجاز مع
التعليل فانه يشير بالطف وجه الى ان المتحدى به من جنس ما ينطقون
منه كلامهم وهم عجزوا عن معارضته فاعجازه ليس الا لكمال البلاغة
الذى لا يقدر عليه الا علام الغيوب وفى الثانية فخامة التعريف
اذ يستفاد منه حصر الكمال فيه وفى الثالثة تاخير الظرف حذرا
عن ايهام الباطل فانه لو قدم لافاد وجود الريب فى ساير كتب الله تعالى
وهو باطل وفى الرابعة خمس نكت الاولى الحذف اى حذف المبتداء
وهو هو والثانية التوصيف بالمصدر وهو هدى للمبالغة
فانه من قبيل رجل عدل والثالثة ايراده منكرا للتعظيم لافادته
انه هدى لا يكتنه كنهه والرابعة تخصيص الهدى بلام الاختصاص
فى للمتقين بالمتقين باعتبار الغاية والمآل مجازا كما يسمى العصير خلا
بذلك الاعتبار والخامسة بتسمية المشارف للتقوى متقيا فان
المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق المشارفة كما فى قتل قتيلا و
يمرض المريض فانه مريض وقيل حقيقة عقيب تعلق القتل والمرض
به بلا تراخ وقد يكون بطريق الصيرورة مجردة عن المشارفة كما فى قوله
تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا فان الاتصاف بالفجور والكفر متراخ عن

تعلق

تعلق الولادة بالمولود فظهر ان قوله باعتبار الغاية بيان نوع
علاقة المجاز وقوله وتسميته آه بيان صفتها ايجازا اشارة
الى نكتة لفظية وتفخيما لشانه اى شان المشارف اشارة الى نكتة
معنوية وانت خبير بان هذا مبنى على الوجه المرجوح لما عرفت فى
تحقيق قوله واختصاصه بالمتقين آه ان المختار هو الوجه الثانى
اما موصول بالمتقين يعنى انه اما موصول به او مفصول عنه
وعلى الاول اما صفة له مجرورة او مدح منصوب بتقدير اعنى و
نحوه او مرفوع بتقدير هم الذين وعلى الاول اما مقيدة له او موضحة
او مادحة ففصل ذلك حيث قال على انه صفة مجرورة مقيدة
له ان فسر التقوى بما يناسب معناه اللغوى الذى هو الاجتناب
اعنى بترك ما لا ينبغى شرعا من المعاصى والمنهيات سواء كان بتمثل
الاوامر ويأتى بالحسنات او لا لدلالتها على بعض الاحوال الخارجة
عن مفهوم الموصوف كزيد العالم واوردا ان اجتناب المعاصى كلها
يستلزم الاتيان بالطاعة فان ترك الطاعة معصية لقوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم فلا يكون الصفة مخصصة واجيب بان المراد
بالمعصية ههنا ما يتعلق به نهى صريح وترك المامور به منهى عنه
ضمنا وبان المعصية فعل ما نهى عنه والترك ليس بفعل فلا يندرج
فيها مترتبة صفة بعد صفة لصفة عليه اى على المتقين والمراد
التقوى ترتب التخلية بالحاء المهملة على التحلية بالحاء المعجمة و
التصوير على التصقيل من صقل السيف جلاه والتشديد للمبالغة
وذلك ان كمال النفس الانسانية بتهذيبها من المناهى عن العقايد
الباطلة والاخلاق الذميمة والافعال القبيحة وتزيينها بالعقايد
الحقة والاخلاق الحميدة والافعال الحسنة والموصوف يفيد الاول
والصفة الثانى او صفة موضحة عطف على مقيدة ان فسر التقوى
بمعناه الشرعى اعنى بما يعم فعل الطاعة باسرها وترك المعصية باجمعها
ووجه ايضاحها ان مفهومها مفهوم الموصوف مع زيادة تفصيل
وبيان وانما صح ذلك مع عدم التعرض ههنا لا كثر الطاعات وشئ

وشئ من ترك المعاصي لاشتماله اى الوصف على ما هو اصل الاعمال
واساس الحسنات من الايمان والصلوة والصدقة فيكون هذه
الثلثة كناية عن فعل جميع الحسنات وترك جميع السيئات فانها امهات
الاعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية من قبيل
اللف والنشر الاجمالي فلا يلزم كون كل من الايمان واخيه امّا
للاعمال النفسانية واخيتها لكن في عبارة الكشاف اشارة الى
لطيفة خلت عنها عبارة المصنف وهي انه جعل الايمان اصل
العبادات واساسها لتوقف صحتها عليه وجعل الصدقة والصلوة
امّي العبادات البدنية والمالية لا اساسها فانهما وان كانا اصليتين
لها لا يتوقف صحتها على صحتها كعدم توقف الولد على الام بقاءً
بخلاف الاساس المستتبعة لساير الطاعات المامور بها
والتجنب عن المعاصي المنهي عنها غالبا قيد للمستتبعة للامرين فان
استتباع الاصول للبواقي ليس امرا كليا تحقيقيا وهو ظاهر
الا يرى الى قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر تحقيق
لقوله والتجنب عن المعاصي وقوله عليه الصلوة والسلام الصلوة
عماد الدين والزكوة قنطرة الاسلام تحقيق لساير الطاعات قدّم
الاول لانه مع كونه اية اوضح دلالته على المطلوب منهما فظهر ان العدول
عن التصريح الى الكناية للتنبيه على انقسام الحسنات الى قلبية وقالبية
ومالية وعلى ان هذه الثلثة اصول الاعمال وما عداها مندرجة
تحتها وعلى مراتبها وفي الفضل ترتب ذكرها وعلى ان واحدة منها
اعني الصلوة يستتبع ترك السيئات كلها قال الامام الزيلعي في الحديث
الاول انه اخرجه البيهقي في الشعب من طريق عكرمة عن عمر في حديث
في اخر الصلوة عماد الدين وقال عكرمة لم يسمع من عمر قال ورواه عن
ابن عمر وله شاهد من حديث علي بلفظ الصلوة عماد الاسلام
اخرجه الاصبهاني في الترغيب وغفل ابن الصلاح في مشكل الوسيط
فقال هذا حديث غير معروف واما الحديث الثاني فقد ضعّفه
الزيلعي والصغاني او مسوقة عطف على موضحة او مقيدة فان

عمل وهو الفعل الصادر بالقصد فكذا لا يشتمل والغالب فيه استعماله في افعال الجوارح الظاهرة وقد يطلق على غيرها كما هنا شهاب

التقوى

التقوى اذ حمل على معناه الشرعي فان كان المخاطب جاهلا بذلك
المعنى فالصفة موضحة والا فمسوقة للمدح بما تضمنه المتقون
فلما ورد السؤال عن وجه ترجيح بعض ما تضمنه على الاخر دفعه
بقوله وتخصيص الايمان بالغيب اه فان الغرض من الصفة المادحة
لما كان اظهار كمال الموصوف وقصد تعظيمه والثناء عليه كان
المناسب ذكر صفة لها زيادة اثر في هذا المعنى بالنسبة الى
ما سواها او على انه مدح عطف على قوله على انه صفة مجرورة
منصوب او مرفوع بتقدير اعني او هم الذين لف ونشر مرتب و
وجه دلالة تغير الاعراب نصبا او رفعا على ما قصد به من مدح
او ذم او نحوهما ان تغير المالوف يدل على زيادة ترغيب في استماع
المذكور ومزيد اهتمام بشانه لا سيما مع التزام حذف الفعل
او المبتداء وذلك لما يقصد به مما يناسب ويتعين بالمقام
من المدح او الذم او نحو ذلك قال صاحب الكشاف الفرق بين المدح
صفة والمدح اختصاصا ان الغرض الاصلي من الاول اظهار
كمال في الممدوح والاستلذاذ بذكرها وقد يتضمن تخصيص بعض الصفات
بالذكر الاشارة الى انافتها على ساير الصفات المسكوت عنها ومن الثاني
اظهار ان تلك الصفة احق باستقلال المدح من ساير الصفات
الكمالية اما مطلقا واما بحسب ذلك المقام وسواء كان في
نفس الامر او ادعاءً وان الوصف اصل في الاول والمدح تابع
وفي الثاني بالعكس واما مفصول عنه عطف على اما موصول فكا
بالمتقين مرفوع بالابتداء وخبره اولئك على هدى فيكون استينافا
فانه لما قيل هدى فاختص المتقون بان الكتاب لهم هدى اتجه
لسائل ان يسأل فيقول ما بال المتقين مخصوصين بذلك فوقع قوله
الذين يؤمنون بالغيب الى اخره كانه جواب بهذا السؤال واعلم انه
جعل المنصوب على المدح والمرفوع به موصولا كالصفة لانهما
تابعان حقيقة وان خرجا عن التبعية صورة وجعل المستانف
مفصولا لانه ليس تابعا حقيقة فان الصفة اذا قطعت عن اعراب

موصوفها مدحاً لم يتغير في المعنى ما قصد بها من اجرائها على موصوفها
واما المستانف فقد قصد الاخبار عنه بما بعده لا اثباته
لما قبله وان فهم ذلك ضمناً فليس هو جارياً عليه حقيقة بل
كالجاري عليه، واعترض شراح الكشاف بان المتقي ان حمل على
المشارفين لم يحسن ان يجعل الذين يؤمنون بالغيب صفة و
لا مخصوصاً بالمدح نصباً او رفعاً ولا استينافاً ايضاً لان
الضالين الصايرين الى التقوى ليسوا متصفين بشيء مما ذكر وحمل
الكل على الاستقبال والمشارفة يأباه مساق الكلام، اقول
يمكن دفعه بان هذا في هذا النوع من المجاز زمانين زمان النسبة
وزمان اثبات النسبة واعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة
واعتبار حقيقة التقوى بالنظر الى زمان اثبات الهدى فلا اشكال
ونظيره ان يقال قتلت قتيلاً كفن بثوب كذا فان اعتبار المشارفة
بالنظر الى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والتكفن
والتدفن بالنظر الى زمان نسبة القتل فتدبر هذا، وقد بينا
فيما سبق وجوهاً من الاعراب محتملات ههنا فلا تغفل فيكون
اي على تقدير الفصل والاستيناف يكون الوقف على المتقين تاماً
لان المستانف كلام مفيد مستقل بنفسه وان كان مرتبطاً لما
قبله ارتباطاً معنوياً مانعاً لصلوحه ان يعطف عليه قوله
ان الذين كفروا كما سنبين هناك ان شاء الله تعالى بخلاف المخصوص
بالمدح فانه غير مستقل حتى انهم نبهوا على شدة اتصاله بحذف
الفعل او المبتداء ليكون في الصورة متعلقاً بما قبله، ولذا
كان الوقف على المتقين حسناً غير تام فلا يرد الاعتراض بانه اذا
كان الذين مبتداء خبره اولئك على هدى ينبغي ان يكون الوقف
غير تام لان صاحب الكشاف وان سماه ههنا مقتطعاً فقد ذكر
فيما سيجيء ان هذا الكلام سبيله الاستيناف وانه مبني على
تقدير سوال فذلك ادراج له في حكم المتقين وتابع له في المعنى
وان كان مبتداء في اللفظ فهو في الحقيقة كالجاري عليه، والايمان

في اللغة عبارة عن التصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن
وراست گوی داشتن ماخوذ من الامن المتعدي الى مفعول واحد
تقول امنته، وبالنقل الى باب الافعال يعدى الى مفعولين تقول
امنته غيري ثم استعمل في التصديق فقيل مجازاً لغوياً وبه يشعر
ظاهر عبارة الكشاف وقيل حقيقة لغوية وعليه يدل كلام الاساس
واختاره المصنف فقوله كان المصدق بكسر الدال امن المصدق
بفتحها من التكذيب والمخالفة بيان للمعنى الحقيقي الاصلي الذي
وضع اللفظ له اولاً في اللغة ثم وضع ثانياً فيها لمعنى اخر يناسبه
وتعديته اي الايمان بمعنى التصديق بالباء بعد ما كان متعدياً
بنفسه لتضمنه معنى الاعتراف والاقرار فانك اذا صدقت
شيئاً فقد اعترفت به والتضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي
ويلاحظ معه معنى اخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقاته
كقولك احمد اليك فلاناً لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودللت
عليه بذكر صلته اعني الى اي احمده منهياً اليك حمدي اياه كذا
قالوا، اقول الاحسن ان يقال ويدل على الثاني اما بذكر شيء من
متعلقاته كما مر او حذف شيء من متعلقات الاول كما قال صاحب
الكشاف انهم يضمنون الفعل معنى فعل اخر فيجرونه مجراه فيقولون
هيجني شوقاً متعدياً الى مفعولين بنفسه وان كان هو يتعدى
الى الثاني بالى يقال هيجه الى كذا لتضمنه معنى ذكر ثم ان فايدة
التضمين اعطاء مجموع المعنيين حقهما فالفعلان مقصودان
معاً قصداً وتبعاً فتارة يجعل المذكور اصلاً والمحذوف حالاً
كما قيل في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم كانه قيل ولتكبروا
الله حامدين على ما هداكم، وتارة بالعكس كما فيما نحن فيه اي
يعترفون به مؤمنين والا كان مجازاً محضاً لا تضميناً وقد يطلق
اي يستعمل لفظ الايمان حال كونه بمعنى الوثوق فقيل مجازاً او
قول الصواب انه حقيقة يدل عليه قول الاساس في بيان الحقيقة
وما اومن بشيء مما نقول اي ما اصدق وما اثق وما اومن ان

احد صحابته يقول ناوى السفر اى ما اثق ان احضر بمن ارافقه
وفلان امنة امنة اى يأمن كل احد ويثق به ويأمنه الناس ولا
يخافون غائلته واما لفظة قد فلا تدل على التجوز بل على قلة الاستعمال
قوله من حيث ان الواثق صار ذا امن بيان للمناسبة بين المنقول
عنه والمنقول اليه فالهمزة حينئذ للصيرورة والتحقيق ان الايمان
فى اصل اللغة بمعنى جعل الشئ امنا ثم نقل فى العرف العام تارة
الى التصديق واخرى الى الوثوق للمناسبتين المذكورتين والمراد
باللغة فى قوله والايمان فى اللغة عبارة عن التصديق ما يقابل
الشرع بقرينة ذكره فى مقابلته فتقدم العرف كما اريد بالحقيقة
والمجاز اللغويين ما يعم العرف والشرع والاصطلاح اذا ذكر
فى مقابلة العقليين وكذا الحال فى قوله وقد يطلق بمعنى الوثوق
فيكون حقيقة عرفية فى كل منهما وبهذا التحقيق يندفع ما يرد ان
هذا مخالف لما تقرر فى كتب الاصول ان اللغة اصل لا يتصور
النقل اليه فلا يقال منقول لغوى فتدبر وكلا القولين حسن
فى يؤمنون بالغيب اى يعترفون به او يثقون بانه حق واما فى الشرع
فقد نقل الى التصديق بامور مخصوصة كما هو شان الحقايق
الشرعية ولذلك قال فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين
محمد صلى الله عليه وسلم وان توقف فى نفسه على النظر والاستدلال
ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ
تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه
وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافرا كالتوحيد والنبوة
والبعث والجزاء فان كلا منها وان كان فى نفسه نظريا علم
بالضرورة كونه من دينه هذا مذهب الشيخين الاشعرى و
ابى منصور واتباعهما ويخالف التكذيب وينافيه التوقف
والتردد واعتبر اكثر الحنفية معه الاقرار ونسبه الامام الى
الشيخ الاشعرى والمجموع ثلثة امور اعتقاد الحق اى الجزم به و
الاذعان له بقلبه نظريا كان او عمليا والاقرار به اى بالحق وهو

المسمى

المسمى بشهادة والعمل بمقتضاه اى مقتضى الحق ينبغى ان يخص
هذا بالعملى فمن اخل بالاعتقاد وحده اى اقر وعمل بلا اعتقاد
فهو منافق وهو نوع من الكافر ومن اخل بالاقرار اى ترك
الشهادة وما يقوم مقامها كالاشارة فى الاخرس مثلا
عامدا متمكنا سواء اعتقد وعمل اولا فكافر اى مجاهر
بخلاف المنافق فانه خلط صورة الايمان بحقيقة الكفر ومن
اخل بالعمل بان ارتكب الكبيرة ففاسق وفاقا بين ارباب المذاهب
لكنه باق على ادنى مراتب الفسق وهو استحقاق العقاب
بالنار مع عند اهل السنة وكافر عند الخوارج اذ ذهب
جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة
والكبيرة وخارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة
فانهم يجعلون الكفر ضد الايمان فيجوز ارتفاعهما لا نقيضه
ليمتنع والذى يدل على انه اى لفظ الايمان موضوع فى الشرع
للتصديق بما ذكر وحده غير معتبر معه الاقرار ولا العمل وجوه الاول
انه سبحانه وتعالى اضاف الايمان الى القلب وظاهر ان المضاف
اليه هو التصديق وحده والثانى انه عطف عليه العمل الصالح
فى مواضع لا تحصى وظاهر ان العطف ينافى الجزئية الا اذا تضمن
نكتة وكثرة الوقوع لا تلايمها والثالث انه قرنه بالمعاصى وظاهر
ان منافى الشئ لا يقارنه ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فان اللبس يقتضى
رفع الملبوس به والملبوس بل بقاءه واستتاره به وقد وقع
فى اكثر النسخ هكذا مع ما فيه اى فى الايمان للتصديق بما ذكر وحده
من قلة التغيير عن اصل الموضوع له لانه مقيد والاصل مطلق و
قلة التغيير بينهما ظاهرة بخلاف ما اذا جعل لمجموع الثلثة وانه اقرب
الى الاصل لظهور القرب بين المطلق والمقيد وبعضها خالية عن
قوله مع ما فيه من قلة التغيير وهذا اولى لان ما فى اولى حشو فى
البين يعنى ما بعده غناءه ويدل على وجه رابع لما ذكر وفى بعضها
فانه اقرب مكانا وانه اقرب فيكون تعليلا لقلة التغيير وهو اى التصديق

متعين للارادة فى الاية حتى لايجوز ارادة المجموع اذ المعدى
بالباء هو التصديق اى الايمان بمعنى التصديق لا المجموع فظهر
ان التعين للارادة وكذا القصر بالنظر الى المجموع فلاينافيه قوله
السابق وكلا الوجهين حسن فى يومنون بالغيب وفاقا بيننا
وبين المعتزلة اقول هذا التعين موقوف على تعين كون الباء للتعدية
وليس كذلك لما سياتى من جواز كونها للمصاحبة وللآلة ثم المتبادر
من ظاهر العبارة ان يراد التصديق على انه معنى شرعى وليس كذلك
لما قال الامام اجمعنا على ان الايمان المعدى بالباء يجرى على طريقة
اصل اللغة اما اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على انه منقول
عن المسمى اللغوى وهو التصديق الى معنى اخر ثم اختلف اى وقع
الاختلاف بين المتفقين على انه للتصديق وحده فى ان مجرد التصديق
القلبى هل هو كاف فى كون الشخص مؤمنا ظاهرا وباطنا لانه المقصود
من التكليف بالايمان ام لابد من انضمام الاقرار به للتمكن منه
يعنى ان الخلاف فيما اذا كان قادرا على الاقرار وتركه على وجه الاباء
اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع
المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق
ثم اعتبار الاقرار ان كان لاجراء الاحكام عليه فى الدنيا من الصلوة
خلفه وعليه والدفن فى مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور
والزكوات ونحو ذلك فلابد وان يكون على وجه الاعلان والاظهار
على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان
فانه يكفى مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ولعل الحق هو الثانى
لم يجزم به ولذا اجاب بقوله وللمانع آه وههنا مذهب رابع اختاره
الكرامية كما سياتى وهو ان الايمان فعل اللسان فقط فحاصل
المذاهب ان الايمان اما اسم لفعل القلب فقط او فعل اللسان
فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او مع ساير الجوارح اقول فى تحقيق
هذا المقام والسر فى اختلاف اقوال فرق الاسلام ان المكلف
وان كان مجموع الروح والبدن اذ اكثر الاحكام متعلقة بالبدن

لكن الخطاب مع الروح وانما البدن آلة للفتوح فمن نظر الى ظاهر
المجموع جعل الايمان عبارة عن فعل المجموع ومن نظر الى المعتبر هو الروح
جعله عبارة عن فعله فقط ومن نظر الى ان فعل الروح وان كان
اصلا لكنه خفى ينبئ عنه فعل اللسان جعله عبارة عن التصديق
والاقرار ومن نظر الى ان الدال على الاصل والمعتبر فى الظاهر ومدار
الاحكام هو الاقرار جعله عبارة عنه والعرب تسمى المطمئن من
الارض صح بفتح الهمزة اسم موضع وقد يروى بالكسر اسم فاعل بتجوز
والتذكير باعتبار المكان والخمصة اراد بها الخمرة واصلها
المجوعة او فعيل اى هو فى الاصل غيب بالتشديد على وزن فيعل
بمعنى الفاعل ثم خفف كهين فانه تخفيف هين وهو من ملول خمير
ينفذ لما يقول وهو اى القسم الاخير المراد به اى بالغيب فى هذه الاية
لان كون الغيب مفعول يومنون بواسطة الباء يقتضى تعلق العلم
به بالضرورة هذا اى كون المراد بالغيب القسم الثانى من الخفى المذكور
اذا جعلته اى الباء صلة للايمان واوقعته اى الغيب موقع المفعول
به وان جعلته اى مجموع بالغيب وقدم تحقيقه فى غير المغضوب عليهم
ولاتفكك لظهور القرينه او عن المومن به عطف على قوله عنكم من
ايمان ملتبس بغيب عن المومن به وهو ايمان من امن بمحمد صلى الله
عليه وسلم غايبا عنه ثم قرأ هذه الاية ولما استشهد بها دل
على انها محمولة على هذا المعنى وقيل المراد بالغيب القلب لانه مستور
مخفى عن الحس والمعنى يومنون بقلوبهم اشارة الى ان اللام فى
الغيب حينئذ للاستغراق فالباء على الاول وهو ان يراد بالغيب
القسم الاخير وعلى الثانى وهو ان يكون الغيب بمعنى الغيبة وعلى
الثالث وهو ان يكون بمعنى القلب ويقيمون الصلوة ذكر لاقامة
الصلوة اربعة معان فعلى الاولين يقيمون استعارة تبعية وعلى
الثالث مجاز مرسل من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب وعلى
الرابع كناية لا مجاز مرسل كما قالوا وسيأتى تحقيق الكلام ان شاء
الله تعالى ذكر الاول بقوله يعدلون اركانها ويحفظونها من ان يقع

زيع فى افعالها مأخوذ من قام القعود اذا قوّم يعنى انّ الاقامة
بمعنى تسوية الاجسام وجعلها قويمة لا اعوجاج فيها استعيرت
لتسوية الصّلوة وتعديل اركانها على ما ينبغى لكنها ايضا مستعارة
من الاقامة بمعنى جعل الشى قايما منتصبا فانّ القيام الانتصاب
والاقامة الافعال منه والهمزة للتعدية • وذكر الثانى بقوله او
يواضبون عليها مأخوذ من قامت السّوق اذا نفقت اى راجت
واقمتها اذا جعلتها نافقة اى رايجة فانّ رواج السوق كانتصاب الشخص فى
حسن الحال والظهور فاستعمل القيام فيه والاقامة فى رواجها
ثم استعيرت منه للمداومة على الشئ فانّ كلا منهما يجعل متعلقه
مرغوبا اليه ومتنافسا فيه وهو معنى قوله فانه اذا حوفظ عليها الخ
غزالة اسم امرأة شبيب الخارجى لما قتل الحجاج زوجها حاربته
سنة كاملة وهربته ولذا قيل فى هجو الحجاج • اسد علىّ وفى
الحروب نعامة • فتخاء تنفر من صفير الصافر • هلا كررت على غزالة
فى الوغى • بل كان قلبك فى جناحى طاير • والضراب المضاربة
بالسّيوف اثبت له السّوق على التخييل والتشبيه والعراقان
الكوفة والبصرة والقميط كناية عن التام كانه شدّ بالقماط اى
الحبل وترك فى جانب • ومن جملة حكاياتها العجيبة الواقعة
ما حكاها ابن دُرَيد وهى انّها دخلت الكوفة ومعها ثلثون
فارسا وكان فيها ثلثون الف مقاتل من اتباع الحجاج فصلّت
صلوة الصبح وقرأت فيها سورة ثم هرب الحجاج ومن معه وذكر
الثالث بقوله او يتشمّرون لادائها من غير فتور ولا توان من
قولهم قام بالامر واقامه اذا جدّ فيه وتجلّد قال صاحب الكشاف فى
والتجلد والتشمّر لادائها وان لا يكون فى مؤدّيها فتور عنها
ولا توان من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها وفى ضدّه
قعد عن الامر وتقاعد عنه اذا تقاعس وتثبّط واعترض عليه
بانّ الاقامة اذا كانت مأخوذة من ذلك كان معناه على قياس
التعدية جعل الصّلوة متجلّدة متشمّرة لانّ المصلّى متشمّر فى

فى ادائها بلا فتور عنها وايضا لا يصح ذلك المعنى الّا اذا وصفت
الصّلوة بما هو لفاعلها على قياس جدّ جدّه ولا يخفى بعده
واجيب بانّ الباء فى قام بالامر للتعدية فالمستعمل بمعنى التجلّد
والاجتهاد وهو الاقامة فى الحقيقة وردّ بانّ الباء للملابسة
بدليل قولهم تقاعد عن الامر فى ضدّه وانّ القيام يناسب
التشمّر لا الاقامة كما انّ القعود يلايم الكسل لا الاقعاد والمصنف
قرر الكلام بحيث اندفع عنه الاعتراض حيث اشار بضمّ اقامه
الى قام به الى انّ الباء للتعدية وبقوله اذا جدّ فيه وتجلّد الى
انّ الجدّ والتجلّد على تقدير كون الباء للتعدية ايضا صفة المصلّى
دون الصّلوة غايته ان يكون بطريق اللزوم فانّ معنى القولين نصبه
بعد انخفاضه او سوّاه بعد اعوجاجه وعلى التقديرين يكون
مسببا عن الجدّ والتجلّد يؤيّده ما قال فى عين المعانى قام بالامر
واقامه اذا قوّمه فاتمّه • وفى تفسير الكواشى قام بالامر واقامه اتى به
معطى حقوقه واشار بقوله ضدّه اى ضدّ قولهم قام بالامر واقامه
اذا جدّ فيه وتجلّد قعد عن الامر وتقاعد الى انّ الضدّية بينهما
انما هى باعتبار المعنى اللازم لهما فاذا كان ذلك فى الاول الجدّ و
التجلّد يكون فى الثانى التكاسل والتهاون بالضرورة والمصنف
لم يذكر الثانى اكتفاء بالاول وصاحب الكشاف فى عكس ذلك وذكر الرابع
بقوله ويؤيّده بها عبّر عن ادائها بالاقامة لاشتمالها على القيام
لانّ معنى اقامتها جعلها قائمة بمعنى ذات قيام كما قالوا انّ راضية
فى عيشة راضية بمعنى ذات رضا ثم جعلها ذات قيام كناية عن
ادائها عبّر بها لانّ القيام مع كونه ركنا محل لاشرف الاركان وهو
قراءة القرآن كما عبّر عنها اى عن الصّلوة نفسها بالقنوت وهو
القيام حيث قال من القانتين فانه بمعنى من المصلّين والركوع
حيث قيل مع الرّاكعين والسّجود حيث قيل من الساجدين و
التسبيح حيث قيل ولولا انه من المسبّحين • واذا جاز التعبير عن
الصّلوة بالتسبيح لوجوده فيها وان لم يكن ركنا منها فلان يعبّر

عنها بما هو ركن لها اولى وقال بعض الافاضل وانت خبير بان
المفهوم من اقامة الصلوة ليس الا اداوها وايقاعها فى الخارج
مع عدم اشعار بما اعتبر من التقويم على الوجه المذكور فضلا عما
ذكر فى الوجه الثانى من التشبيه الغريب الذى قلما يخطر بالبال ولا
يظهر وجهه الا بعد تامل وافر واما الثالث فلا يشعر كلام بوجه
التجوز والعلاقة فيه مع ان التجلد والتشمر من غير فتور وتقاعد
انما هو القيام لا الاقامة فلا معنى لقوله عبر عن الاداء بالاقامة
لان القيام بعض اركانها كما عبر عنه بالقنوت والقنوت القيام
اقول لا يخفى على الخبير المنصف ان المفهوم من اطلاق اقامة الصلوة
اذا لم يكن الا اداءها وايقاعها فى الخارج من غير اشعار بما اعتبر
من التقويم على الوجه المذكور لم يبق لقوله تعالى يقيمون فائدة اذ
يكفى حينئذ ان يقال يصلون حاشا وكلا فان كل كلمة منه تحتها
من النكتة البهية ما يقصر عنها الافهام البشرية واما قوله فضلا
عما ذكر فى الوجه الثانى اه فغير وارد لانه ليس فى الدقة والبعد عن
الاذهان بحيث يفضى الى التعقيد المعنوى غايته ان لا يكون
مبتذلا عاميا بل لطيفا لا يعثر عليه الا الخواص وهو لا يصلح
سببا للقدح بل هو علة موجبة للمدح كما تقرر فى علم البيان و
قوله واما الثالث فلا يشعر كلامه اه فالجواب عنه ان اشعار
كلامه بوجه التجوز والعلاقة ليس بلازم على ان العلاقة بين التجلد
والتشمر من غير فتور وتقاعد وبين القيام بالامر بمعنى اقامته على
ما حققناه ظاهر لا يحتاج الى ذكره وهو السببية كما عرفت
واما الجواب عن قوله واما الرابع ففيه ان الجزء للصلوة اه فقد
عرف مما سبق ان معنى الاقامة ههنا جعلها ذات قيام لا ما ذكره
ثم قال فالاحسن ان معناها جعل الصلوة قايمة حاصلة فى الخارج
من قولهم قام هذا بنفسه وذاك بغيره اقول قد تقرر فى كتب الكلام
ان معنى قام بنفسه تحيز وتمكن من غير ان يكون تابعا فيه لغيره و
معنى قام بغيره انه تحيز بتبعية تحيز الغير ولا يخفى على المصنف ان هذا

المعنى

المعنى لا يحسن فى يقيمون الصلوة فضلا ان يكون احسن اللهم الا
ان يجرد معنى التحيز ويجعل بمعنى الحصول والتحقق كما قالوا ان
القيوم هو القيام بنفس المقيم لغيره اى الحاصل والمحصل و
القوام لما يقام به الشئ اى يحصل والاول وهو التعديل والحفظ
عن الزيغ اظهر اى ارجح من ساير الوجوه فى نفسه لانه اشهر فى ساير
الاستعمال والى الحقيقة وهى تقويم العود وتسوية اجزائه وازالة
اعوجاجه اقرب لان فيه ايضا التسوية وازالة الاعوجاج غايته
ان يكون فى الامور المعنوية وافيد عطف على اظهر لتضمنه التنبيه
اه فان التسوية وازالة الاعوجاج فى الامور المعنوية اعم من ان
يكون بحسب الظاهر وان يكون بحسب الباطن لا المصلون عطف
على من داعى والصلوة فعلة بفتح العين من صلى اذا دعى يعنى
انها حقيقة لغوية فى الدعاء مجاز فى العبادة المخصوصة لاشتمالها
على الدعاء المقصود منها كالزكوة من زكى من التزكية بمعنى التنمية
او التطهير على لفظ المفخم بكسر الخاء من التفخيم بمعنى امالة الالف
نحو مخرج الواو لا بمعنى ضد الامالة ولا ضد الترقيق هذا هو المشهور
الذى اختاره الجمهور وقيل قائله صاحب الكشاف اصل صلى
حرك الصلوين وهما العظمان الناتيان فى اعلى الفخذين او
الصلا ثم استعمل فى فعل الهيات المخصوصة مجازا لغويا وفى
بعض النسخ حرك الصلا لان المصلى يفعله فى ركوعه وسجوده
فيكون من قبيل ذكر الجزء وارادة الكل ولما ورد عليه ان صلى
بالمعنى الثانى اشتهر منه بالمعنى الاول فكيف يصح القول بان هذا
منقول منه اشار الى دفعه بقوله واشتهار هذا اللفظ وهو
الصلوة او صلى فى المعنى الثانى المنقول اليه وهو الاركان المعلومة
بقرينة قوله لان المصلى يفعله وقيل اراد بالثانى المنقول اليه
المتنوع الى نوعين الدعاء والفعل المخصوص وليس بشئ لان قوله
الاتى وانما سمى الداعى اه مرتبط بقوله لان المصلى يفعله
فى ركوعه وسجوده فعلى ما ذكر يكون فصله بينهما كالفصل بين الخشب

ولجائها لا يقدح في نقله اي اللفظ عنه اي عن الاول الى الثاني
ثم بين ان استعمالها في الدعاء على هذا القول بطريق الاستعارة
بقوله وانما سمي الداعي مصليا وكان الصواب ما اختاره
الجمهور اما اولا فلان الاشتقاق مما ليس بحدث قليل واما
ثانيا فلان الصلوة بمعنى الدعاء شايعة في اشعار الجاهلية
ولم يعهد عنهم اطلاقها على ذات الاركان بل لم يعرفوها قط فاني
لهم التجوز عنها وفيه بحث لانا لا نسلم كونهم المجوزين لم لا يجوز
ان يكونوا اهل الشرع حتى تصير منقولا شرعيا واما ثالثا فلان
اخذ الحركة من صلى لا يوافق القاعدة والقياس على الاستعمال
الشرعي يقتضي ان يكون بمعنى اوجد الصلا كما ان معناه اوجد
الصلوة واما رابعا فلان ذكر الجزء وارادة الكل انما يصح اذا
كان ذلك الجزء مقصودا من الكل كما تقرر في موضعه وههنا
ليس كذلك بخلاف ما اختاره المصنف كما بينا ولذا نقله المصنف
بقيل والرزق في اللغة الحظ وهو النصيب من الخير وقيل
الرزق العطاء وقيل الملك قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم
تكذبون اي حظكم نقل في مجمل اللغة انه بمعنى الشكر والعرف
خصصه بتخصيص الشيء بالحيوان اي قصر الشيء عليه بحيث لا يوجد
في غيره وتمكينه من الانتفاع به بصرف قدرته فيدخل رزق الانسان
وساير انواع الحيوان من الماكول وغيره وهذا راي المعتزلة و
بعض اصحابنا وراي الاكثر انه سوق الله تعالى الى الحيوان ما
ينتفع به فيخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع اذ يقال
فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر
رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد
رزق غيره بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن
منه نظرا الى انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ونومر بالانفاق
من الارزاق ثم التخصيص المذكور بالنظر الى المعنى المصدري وقد
خصصه العرف بمعنى المفعول حيث قيل باعتبار الاول ما يصح

انتفاع الحيوان به وباعتبار الثاني ما ينتفع به الحيوان واما
من فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله فلم يجعل غيره الماكول
رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله تعالى ولدا صالحا
واراد بالعبد ما يشمل البهايم تغليبا وقيل الرزق لغة الحرج
حظ الى اخر ينتفع به ثم شاع استعماله عرفا وشرعا فيما اعطاه
الله تعالى عبده ومكنه من التصرف فيه وهو بهذا المعنى يمكنه
ان ينفق بعضه او كله وقد يراد به ما هو لقيامه وبقائه خاصة
فلا يتصور فيه انفاق على غيره فالمعتزلة لما استحالوا اي عدوا
محالا من الله ان يمكن من الحرام بناء على اصلهم الفاسد ان التمكين
من القبيح بالمعنى المذكور وخلقه ايضا قبيح قالوا الرزق لا يتناول
الحرام لوجهين الاول بقوله الا يرى انه تعالى اسند الرزق اه
والثاني بقوله وذم المشركون عطف على اسند الرزق واصحابنا
اجابوا عنهما اما عن الاول فبحيث جعلوا الاسناد اليه تعالى للتعظيم
كما ان الاضافة في ناقة الله وبيت الله له والتحريض على الانفاق
فان رذيلة الامساك انما تنشا غالبا عن خوف الفقر والاحتياج
الى الغير فاذا علم ان الرزق انما هو من الله تعالى المتكفل لارزاق
العباد حيث قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها زال
الخوف وحصل الاقدام على الانفاق لمن كان له قلب او القى السمع
وهو شهيد واما عن الثاني فبحيث جعلوا الذم لتحريم ما لم يحرم
لان فيه نصب النفس منصب الشارع وهو محرم واما حكم المجتهد
بحرمة ما لم يرد به النص فانما هو الاستنباط من النص والاجماع
النازل منزلته واختصاص ما رزقناهم بالحلال للقرينة جواب
عما يقال من طرف المعتزلة انكم وافقتمونا في ان المراد بالرزق
ههنا هو الحلال وهو احد ادلتنا وتقرير الجواب انا انما وافقناكم
فيه للقرينة ولا يلزم منه الوفاق على الاطلاق وهي ان المدح
انما يكون بالانفاق من الحلال وان الاتصاف بالتقوى يقتضيه
ايضا وان الاسناد الى الله تعالى عند الاطلاق ينصرف الى ما هو

افضل واكمل وتمسكوا اى اصحابنا لشمول الرزق له اى للحرام
بالنقلى والعقلى اما الاول فالاستدلال بقوله عليه السلام
فى حديث عمرو بن قره رواه ابو الحسين فى كتاب الغرر باسناده عن
صفوان بن اميه كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاء
عمرو بن قره فقال يا رسول الله ان الله كتب على الشقوة فلا ارانى
ارزق الا من دفى بكفى فأذن لى فى الغناء من غير فاحشة فقال
عليه الصلوة والسلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اى عدو الله
لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان
ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلت بعد هذه المقالة ضربتك
ضربا وجيعا واما الثانى فالاستدلال بانه لو لم يكن رزقا اه
واجيب عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه
لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما
فجوابكم جوابنا اقول الجواب اما عن الاول فهو ان المفروض مرزوقا
هو الصبى قبل البلوغ وقبل ان يصير اهلا للاكتساب ولو كان بالغا
قادرا نفرض ان الله تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح فان قيل
فحينئذ يكون مضطرا فيباح له ذلك قلنا قد تقرر فى الاصول ان
المحرم والحرمة باقيان فى صورة الاضطرار واما عن الثانى فهو
ان معنى الاية والله اعلم وما من دابة تتصف بالمرزوقية الا على
الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان
يتصف بالمذبوحية لينذفع السمك وانفق الشئ وانفد اخوان
اى بينهما اشتقاق اكبر لاشتراكهما فى اصل المعنى واكثر الحروف الاصول
ولو استقريت الالفاظ وجدت كل ما فاوه نون وعينه فاء
نحو نفر ونفى ونفى ونفع ونفذ ونقض ونفث وامثالها دل
على معنى الذهاب والخروج كما يظهر من النظر فى الامثلة ومن فسره
بالزكوة يعنى ان من صرفه عن الظاهر المطلق واختار المقيد لاحظ
بعضهم انصراف المطلق الى الكامل وبعضهم قرينة القرينة اعنى
الصلوة لكن مقام المدح قرينة ظاهرة لقصد الاطلاق والعموم

وتقديم

وتقديم المفعول وهو مما رزقناهم بتقدير شيئا منه على المشهور
ولا يبعد ان يكون مضموم الجار والمجرور على معنى بعض ما رزقناهم
كما جوزوا كون الظرف مبتدأ فى قوله تعالى ومن الناس من يقول
كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى للاهتمام به ووجه الاهتمام
التخصيص اعنى حصر التصدق فى بعض المال الحلال كانه قال ويجعلون
بعض المال الحلال منفردا بالتصدق به وادخال من التبعيضية
عليه للكف من الاسراف المنهى عنه بقوله تعالى ولا تبسطها
كل البسط ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ونحو ذلك
فان قيل ادخال من التبعيضية يغنى عن التقديم للتخصيص فان
انفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول اجيب بانه قد يجوز
معه الشمول على انه محتمل مرجوح فاذا قدم زال احتماله يدل عليه
ماذكر فى الفرق بين قولك انفق زيد بعض و قولك بعض ماله انفق
ويحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعادن التى منحهم الله تعالى
اى اعطاهم اياها فان الرزق لما تناول النعم الظاهرة والباطنة
كما قال ابن الاثير فى النهاية الارزاق نوعان ظاهرة للابدان كالاقوات
وباطنة للقلوب كالمعارف والعلوم ولما كان اللفظ مطلقا
والمقام يقتضى الابقاء على الاطلاق وتأيد هذا الاحتمال بالحديث
كان جايز الارادة بل راجحها واليه ذهب من قال ومما خصصناهم
به من انوار المعرفة يفيضون فان الرزق لما تناول النوعين
وكان هذا النوع اشرفهما صح ارادته مؤمنوا اهل الكتاب
كعبد الله ابن السلام الحاصل ان المعطوف اما ان يكون مقابلا
للمعطوف عليه مباينا له اولا وعلى الاول اما ان يكون المعطوف
عليه الذين يؤمنون بالغيب او المتقين وعلى الثانى اما ان يكون
المعطوف متحدا بالمعطوف عليه بالذات او طائفة منه فيكون اربعة
اوجه بين كلامها بما سيأتى واضرابه قال صاحب الكشاف اكثر
الناس على انه جمع ضرب بفتح الضاد وعندى بكسرها فعل بمعنى مفعول
كالطحن وهو الذى يضرب به المثل ولا بد ان يكون المضروب به مثلا

مماثلا للمضروب فيه معطوفون على الذين يؤمنون هذا هو الوجه
الاول اذ المراد باولئك اى المعطوف عليهم الذين امنوا خبر لقوله
المراد بهولاء اى المعطوفين مقابلوهم اى الذين لم يشركوا ولم
ينكروا لانهم كانوا اهل الكتاب المعترفين ببعثة النبى عليه السلام
او على المتقين عطف على الذين يؤمنون وهذا هو الوجه الثانى
ويحتمل ان يراد به الاولون باعيانهم وهذا هو الوجه الثالث
ولما ورد عليه ان العطف المقتضى للمغايرة ينافى هذا الاحتمال
دفعه بقوله وسط العاطف كما وسط فى قوله الى الملك القرم
هو السيد واصله الفحل المكرم الذى لا يحمل عليه وابن الهمام
هو عظيم الهمة من اسماء الملوك وليث الكتيبة اى الجيش مأول
بمعنى الصفة فى المزدحم موضع الازدحام وهو المعركة وقوله
يالهف زيابة للحارث وهو من الحماسة والشعر لابن زيابة
فى جواب حارث بن همام الشيبانى حين قال ايا ابن زيابة ان يلقنى
لا تلقنى فى النعم العازب اى يا حسرة ابى من اجل الحارث فيما حصل
له من مراده واتصف به من الاوصاف المتعاقبة قيل تهكم به
بمعنى انه لم يحصل له تلك الاوصاف فان الحارث توعد ابن زيابة
بالقتل ثم نكص عن جوابه وقيل هو على خرابه الصابح هو المغير
صباحا فالغانم فالآيب عطف بالفاء نظرا الى الترتيب فى
الاتصاف اى صبح فغنم فآب وبعده والله لو لاقيته وحدى
لآب سفيان مع الغالب اراد معى لكنه التفت ادعاء لظهور
ان الغلبة له اشار بتكثير الامثلة الى ان عطف بعض الصفات
على بعض كثير فى الكلام وقد يكون بالواو وقد يكون بغيرها على ما
يقصد من معانى الحروف العاطفة وتقرير الدفع ان العطف
لا يقتضى التغاير فى الذات قطعا بل ان توسط اداته بين الذوات
اقتضت تغايرها وان توسطت بين الصفات اقتضت تغايرا
فى المفهوم وقد ترجح ههنا الثانى لان وضع الذى ليكون مع صلته
صفة للمعرفة ولذا قال على معنى انهم الجامعون رابطا ذلك بقوله

ووسط

ووسط العاطف بين الايمان بما يدركه العقل وهو الذى
افاده قوله الذين يؤمنون بالغيب جملة اى بالاجمال فانه يتناول
الايمان بالغايبات على الاجمال وان عجز عن ادراك تفاصيله و
الاتيان بما يصدقه اى يكون مصدقا للايمان وامارة له من العبادات
البدنية المستفادة من قوله يقيمون الصلوة والمالية المستفادة
من قوله ومما رزقناهم ينفقون وبين الايمان بما لا يدركه العقل
ابتداء ولو بالاجمال اذ لا طريق اليه غير السمع وهو الذى افاده
قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك الاية وكرر الموصول على هذا
الاحتمال ولم يكتف بعطف الصلوة تنبيها على تغاير القبيلتين
من الصفات المعطوفة والمعطوف عليها حتى كان الموصوف
بالاخريات غير الموصوف بالاوليات وتباين السبيلين من السمع
والعقل او طائفة منهم عطف على قوله الاولون وهذا هو الرابع
ورجحوا الاول على الثلثة بقرب المعطوف عليه وبان الاصل فى
العطف التغاير بالذات وبان اتصافهم بالتقوى ظاهر فلا وجه
لاخراجهم عنها والثانى على الاخيرين بالوجه الثانى مما ذكرنا و
الثالث على الرابع بان الحمل على عطف الخاص على العام غير مناسب
للمقام ورجح صاحب الكشاف الثانى على الاول بان الايمان بما انزل
الى النبى صلى الله عليه وسلم وما انزل من قبله مشترك بين المؤمنين
طرا فلا وجه لتخصيصه بمؤمنى اهل الكتاب فان قيل ايمان غيرهم
بما انزل من قبله فى ضمن ايمانهم بما انزل اليه وقد افرد بالذكر فى
فدل على خصوص الايمان لكل واحد منهما بالاستقلال وذلك يختص
بهم اجيب بانه لا دلالة له للافراد على الانفراد الا يرى الى قوله تعالى
قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابرهيم الاية كيف افرد
فيه الكتب المنزلة من قبل وامر بالايمان بها والاقرار به ولم يقتض
الايمان بها على الانفراد وايضا ما ذكر فى تقديم بالاخرة وبناء
يوقنون على هم انما يقع موقعه اذا عم المؤمنون والا لاوهم نفيه
عن الطائفة الاولى وايضا اهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين

بجميع ما انزل من قبل استقلالاً فانّ اليهود ما امنوا بالانجيل
والجواب عن هذا بانّ اشتمال ايمانهم على كل وحى بالنظر الى المجموع
بمعنى انّ ايمان اليهود اشتمل على القران والتورية وايمان النصارى
على الانجيل والقران ضعيف لانّ المفهوم من امثال هذه المواضع
ثبوت الحكم لكل واحد لا لمجموع من حيث هو والانزال نقل الشئ
من على آه سبق تحقيقه فى اول الباب بان يتلقفه التلقف
الاخذ بشرعة فيلقفه من التلقيف والمراد بما انزل اليك القران
باسره اى بكليته وهو فى الاصل القيد الذى شدّ به الاسير و
الشريعة عن اخرها ولمّا ورد عليه انّ ذلك لم يكن منزلاً وقت ايمانهم
فكيف قيل انزل بلفظ الماضى قال وانما عبّر عنه بلفظ الماضى وان
كان بعضه مترقبا فدفعه اولا بقوله تغليباً للموجود على ما لم يوجد
فيكون من تسمية الكل باسم جزئه وثانيا بقوله او تنزيلا للمنتظر
منزلة الواقع فيكون استعارة باعتبار تشبيه غير المتحقق بالمتحقق
واورد على الوجهين اولاً انه جمع بين الحقيقة والمجاز ولا يتصور
معنى مجازى يعم الحقيقى والمجازى ليكون من عموم المجاز وثانيا مضمونه
انّ وجوب اشتمال الايمان على السالف والمترقب لا ينافى الاخبار
عنهم فى ذلك الوقت بانهم يؤمنون بالسالف اذ الايمان بالمترقب
انما يجب عند تحققه وان اريد الايمان بانّ كل ما ينزل فهو حق فهذا
حاصل الان من غير حاجة الى اعتبار تحقق نزوله اجيب بانّ الجمع
الممنوع ان يراد باللفظ كل من معناه الحقيقى والمجازى وههنا
اريد به واحد تركب من الحقيقى والمجازى لم يرد شئ منهما بالانفراد
بل المجموع مجازا وعن الثانى بانه لمّا وجب ذلك وجب فى مقام
الاخبار عنهم بانهم يؤمنون بكل ما يجب الايمان به ان يتعرض لذلك
سيما وقد اورد يؤمنون بلفظ المضارع المفيد للاستمرار
ولم يقتصر على الماضى قيل هذا ظاهر اذا اريد بالذين يؤمنون مطلق
المؤمنين واما اذا اريد الذين امنوا من اهل الكتاب فلا يخلو عن تكلف
والظاهر انّ مراده انه اذا كان الذين يؤمنون مطلق المؤمنين يتمشى

ما ذكره فى الجواب من انه لمّا وجب ذلك وجب فى مقام الاخبار عنهم
بانهم يؤمنون بكل ما يجب الايمان به ان يتعرض لذلك واكّده بقوله
سيما وقد اورد يؤمنون آه واما اذا اريد الذين امنوا من اهل
الكتاب فلا يتمشى فيهم هذه المقدمة الخطابية لانّ تمدحهم فى جميعهم
بين كتابين من الكتب السماوية فى الايمان بكل واحد على الخصوص
بخلاف ساير المسلمين حيث لم يتفق لهم هذا الجمع وحينئذ لا يروج
هذه المقدمة عن المجيب ونظيره فى جعل غير المحقق بمنزلة المحقق قوله
تعالى حكاية عن الجن انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى فانّ الجن
لم يسمعوا جميعه ولم يكن الكتاب كله منزلاً حينئذ مع انّ المتبادر
عند الاطلاق هو المجموع خصوصا اذا قيد بكونه منزلاً من بعد
موسى عليه السلام لا بعضه ولا القدر المشترك بينه وبين كله و
قد عبّر عن انزاله بلفظ الماضى مع انّ بعضه كان مترقبا فوجب ان
يأوّل باحد التأويلين واما قوله سمعنا فالظاهر فيه تغليب
المسموع على ما لم يسمع فى ايقاع السماع عليه وبما انزل من قبلك
التورية والانجيل عطف على قوله بما انزل اليك القران والايمان
بهما اى بما انزل اليه وبما انزل من قبله جملة اى اجمالا فرض عين
على كل واحد والايمان بالاول وهو ما انزل اليه دون الثانى
وهو ما انزل من قبله فان تفصيله ليس غرض علينا اصلاً لانه تعالى
لم يكلفنا الان به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيئاً
من تفاصيله فهناك يلزم علينا الايمان بتلك التفاصيل صح
به الامام تفصيلا من حيث متعبّدون اى مكلفون بتفاصيله
فرض فانّ المراد لا يمكنه ان يقوم بما اوجبه الله تعالى علما وعملا
الا اذا علمه على سبيل التفصيل اذ لو لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام
به ولكن على الكفاية فان تحصيل العلم بالشرايع النازلة عليه عليه السلام
على سبيل التفصيل غير واجب على العامة لانّ وجوبه على كل احد
يوجب الحرج بالنظر الى كل واحد وفساد المعاش بالنظر الى الكل
اى يوقنون اتقانا اتقان الشخص صيرورته ذا يقين وسيأتى

ان اليقين اتقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه باستدلال
ولذا وصفه بقوله يزول معه ما كانوا عليه من ان الجنة آه
فاختلافهم بالرفع عطف على ما كانوا ويجوز جره عطفا على ان الجنة
في نعيم الجنة اهو من جنس نعيم الدنيا من التلذذ بالمطاعم والمشارب
في المناكح على حسب مجراها في الدنيا كما قال بعضهم او غيره كما توهم اخرون
ان ذلك انما احتيج اليه في هذه الدار لاجل نماء الاجسام وحصول
التوالد والتناسل واهل الجنة مستغنون عنه فلا يتلذذون
الا بالنسيم والارواح العبقة والسماع اللذيذ والفرح والسرور
وفي تقديم الصلة يعني بالاخرة وبناء يوقنون على هم اي جعله
خبرا له تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب توطئة لما بعده من الناظرين
عطفهما عليه على طريقة اعجبني زيد وكرمه حيث قال وبان اعتقادهم
في امر الاخرة غير مطابق ناظر الى قوله وفي تقديم الصلة ولا صادر
عن ايقان ناظر الى قوله وبناء يوقنون على هم ففيه اللف والنشر
يعني ان تقديم الظرف للقصر عليه كما في قوله الى الله تحشرون وتقديم
المسند اليه لا سيما الضمير وبناء الفعل عليه ايضا للقصر كما في
قولك انا سعيت في حاجتك فالمعنى انهم يوقنون بحقيقة الاخرة
لا بما هو على خلاف حقيقتها كما يزعم اليهود وان الايقان بالاخرة
مقصور عليهم لا يتجاوزهم الى اهل الكتاب الذين لا يؤمنون بالقران
فان كلامهم صادر عن وهم وتخمين لا عن علم ويقين اتقان العلم اي
احكامه ولذلك اي لكونه بالاستدلال ولا العلم الضروري كان فيه
ردا على الامام حيث قال في الكبير واليقين العلم بعد الشك فلا يقال
تيقنت وجودي وان السماء فوقي بل يقال في العلم الحادث بالامور
ضرورة استدلال ووجه الرد ان اليقين اذا كان العلم بعد الشك
كما هو معناه لغة لم يصح ان يوصف به العلوم الضرورية بل يختص
بالنظريات لكن ذكر في اساس الاقتباس ان اليقين تصديق ضروري
يقارن التصديق اخر بامتناع نقيض التصديق الاول فالظاهر انه
استعمل في المعنيين ويختص باحدهما بحسب اقتضاء المقام صفة

الدار

الدار وهي مؤنث سماعي فغلبت كالدنيا يعني انها صفة غالبة
على هذه الدار وهما مع تلك الغلبة جاريتان مجرى الاسماء اذ
قلما يذكر موصوفاهما معهما اجراء لها مجرى المضمومة يعني ان كل
واو وقعت مضمومة يجوز قلبها همزة كما في وجوه ووقتت اذ يجوز
ان يقال اجوه واقتت وهنالك لم يكن الواو مضمومة لكن اجرى
ضمة جارها وهو الباء مجرى ضمتها وهو ايضا ثابت فنظيره يجب
الموقدان الى موسى وجعدة اذ اضاءهما الوقود حيث روى سيبويه
قلبت الواو همزة في المؤقدان ومؤسى لضم جارها والشعر لجرير على ما
في الحواشي وموسى وجعدة ابناه وقيل لابي حية النميري حب
روى بفتح الحاء وضمها واصله حبب على وزن شرف اي صار محبوبا
فادغم الباء بالاسكان او بنقل ضمها الى الحاء يقال حب الي فلان
وبفلان على زيادة الباء اي ما احبه الي واللام جواب قسم محذوف
ولم يؤت بقد لاجرائه مجرى فعل المدح كقولك والله لنعم الرجل زيد
واراد بالموقدان موقدي نادي القرى فانه النادر في استعمالات
العرب خصوصا في مقام المدح ووصفهما بالكرم فكني عنه بايقاد
النار وبالاشتهار به فكني عنه باضاءة الوقود وقد صح ههنا
بضم الواو مصدرا واما بفتحها فهو اسم لما يتوقد به الجملة في محل
الرفع وقد سبق ان الذين يؤمنون اما مفصول عن المتقين مرفوع
بالابتداء وخبره اولئك على هدى واعاده ههنا ضاما اليه الموصول
الثاني حيث قال ان جعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين ليظهر
صحة قوله الاتي والا فاستيناف بلا حاجة الى تاويل كما احتاج
عبارة الكشاف اليه وقوله خبر له اي لاحد الموصولين خبر بعد خبر
لقوله الجملة اما ان يجعل الاول كذلك فسياتي بيانه في قوله فكانه
آه واما ان لا يجعل الثاني كذلك فبان لا يجعل معطوفا على الاول
حال كونه موصولا بالمتقين بل جعل مبتداء وما بعده خبره والجملة
معطوفة على جملة هدى للمتقين ويكون المقصود من المعطوفة
التعريض باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم وهم ظانون

انهم على الهدى وطامعون انهم ينالون الفلاح عند الله تعالى وباعتبار
هذا التعريض صارت الجملة الثانية من حكم وصف الكتاب ايضا فكانه
قيل هو هدى للمتقين وليس هدى لاهل الكتاب الزايغين فصح العطف
والا فلا مجال له بين هاتين الجملتين لكون الاولى فى بيان حال الكتاب
والثانية ليست كذلك ولما كان فيه نوع تكلف ولذا لم يذكر صاحب
الكشاف ابتداء اقتصر على تحقيق الاول حيث قال فكانه لما قيل هدى
للمتقين فذكر بلام الجر على اختصاصهم بكون الكتاب هدى لهم قيل
ما لهم خصوا بذلك وهل هم احقاء لهم فاجيب بقوله تعالى الذين يؤمنون
الى اخر الايات اى جئ بصفات المتقين المندرجة تحتها خصايصهم
التى استاهلوا بها من الله تعالى ان يلطف بهم ويفعل بهم ما لا يفعل
بمن ليسوا على صفتهم فالمعنى الذين هى عقايدهم واعمالهم احقاء بان
يهديهم الله تعالى فى الدنيا بكتابه الكريم ويعطيهم فى الاخرة الفلاح
العظيم ويعلم منه انهم يستحقون الاختصاص وان السبب فى ذلك
تلك الاوصاف والا اى وان لم يجعل احد الموصولين مفصولا عن
المتقين بل جعل الاول صفة لهم والثانى معطوفا عليه فاستيناف
اى جملة اولئك على هدى من ربهم مستانفة لا محل لها من الاعراب
فاما ان لا يكون السؤال عن السبب المطلق ولا الخاص او يكون عن السبب
المطلق والى الاول اشار بقوله وكانه اى هذا الحكم المستفاد من
هذه الجملة نتيجة الاحكام الصريحة المستفادة من قوله تعالى ذلك
الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين والصفات المستفادة من الذين
يؤمنون اه المفيدة للاحكام بطريق الاشارة فكانه قيل ما الفايدة
فى الاتصاف بهذه الصفات فاجيب بانها الرسوخ على الهدى
الكامل عاجلا ووجدان الفلاح الشامل اجلا المتقدمة صفة
الاحكام والصفات والى الثانى بقوله او كانه جواب سائل قال
ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى اى ما سبب اختصاص
الموصوفين بها بالهدى الكامل من الكتاب فاجيب بانه تمام رسوخهم
على كمال الهدى من الله تعالى والهدى منه تعالى توفيق وتاييد واعانة

منه

منه بلا مرية فكانه قيل سبب اختصاص هولاء بكون الكتاب هدى
لهم كونهم موفقين منه تعالى ومؤيدين من عنده وظاهر ان كونهم
موفقين منه تعالى مغاير الاختصاص المذكور وسبب له لا سيما
اذا انضم اليه الفلاح الاخروى الذى هو اهم المآرب واعظم
المطالب فظهر بما قررنا ضعف ما قال بعض شراح الكشاف ان هذا
مجرد احتمال لظهور ان ليس لهذا السؤال اعنى ما للمتقين بهذه الصفات
قد اختصوا بالهدى زياده توجه ولا للجواب بان اختصاصهم
بالفوز بالهدى غير مستبعد كثير فايدة وزيادة بيان بل هو اعادة
للدعوى وما قال بعضهم انه لا وجه للسؤال لان الاوصاف التى
اجريت عليهم مقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا لكن
السائل قد غفل عن اقتضائها فسأل فلذلك اجاب باعادة الدعوى
بعينها تنبيها على ان التامل مغنيه عن مؤنة السؤال لكن غير وجه
النسبة بين الهدى والمتقين وزيد التصريح بالنتيجة احترازا عن شناعة
التكرار نعم يرد ههنا اشكال قوى سياتى ان شاء الله تعالى ونظيره
اى نظير كل من الاستينافين احسنت الى زيد صديقك القديم حقيق
بالاحسان فان اسم الاشارة ههنا كاعادة الموصوف بالصفات
المذكورة لما تقرر ان اسماء الاشارة حقها ان يشار بها الى المحسوس
مشاهدا ومنزل منزلته فى التميز ولما كانت الصفات المجرات على
المتقين مميزة لهم عاجلة اياهم كانهم حاضرون مشاهدون وضع
اولئك موضع الضمير اشارة اليهم من حيث انهم موصوفون بها
كانها قيل اولئك المتميزون بتلك الصفات وهو اى الاستيناف
باعادة الصفة ابلغ من ان يستانف باعادة الاسم وحده بلا
تعرض للصفات يعنى ان الاستيناف يجئ تارة باعادة اسم من استونف
عنه الحديث كقولك احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان واخرى
باعادة صفته احسنت الى زيد الكريم الفاضل ذلك الموصوف
بتلك الصفات حقيق بالاحسان والثانى ابلغ من الاول لما فيه من
بيان المقتضى للحكم وهو الوصف المناسب وتلخيصه فان ترتب

الحكم على الوصف المناسب ايذان بانه اى ذلك الوصف هو الموجب له
اى للحكم بخلاف الضمير فانه راجع الى الذات وليس فيها ملاحظة
لاوصافها اقول فيه اشكال وهو ان المثال لا يناسب الممثل
لان الموصوف لم يذكر فيه بصفاته حتى يعاد كذلك فالمناسب ان
يمثل بما ذكرنا اللهم الا ان يقال المقصود ذكر الصفة فى الاستيناف وهو
حاصل فى المثال ولذا قالوا معنى قولهم باعادة اسمه وباعادة صفته
اعادة ذكر من استونف عنه الحديث اما باسمه او بصفته و
معنى الاستعلاء فى على هدى انما قال معنى الاستعلاء دون معنى على
لما تقرر فى موضعه ان الاستعارة تقع اولا فى متعلق معناه
كالاستعلاء والظرفية والابتداء مثلا ثم تسرى اليه بتبعيته
تمثيل تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشئ وركبه
يعنى ان هذه الاستعارة تبعية تمثيلا اما التبعية فلجريانها اولا
فى متعلق معنى الحرف وبتبعيتها فى الحرف واما التمثيل فلكون كل من
طرفى التشبيه حالة منتزعة من عدة امور لانه شبهت حالهم فى اتصافهم
بالهدى على سبيل التمكن والاستقرار بحال من اعتلى الشئ وركبه
فيكون الصفة بمنزلة المركوب اقول قد صرح بجواز اجتماعهما الفاضل
اليمنى وصاحب المطول المحققون من شراح المفتاح والكشاف والمصنف
فى مواضع عديدة يأتى بيانها ان شاء الله تعالى واعترض عليه بان
انتزاع كل من طرفيه من عدة امور يستلزم تركبه من معان متعددة و
من البين ان متعلق معنى كلمة على وهو الاستعلاء معنى مفرد كالضرب
فلا يكون مشبها به فى التشبيه الذى تركب طرفاه وان انضم اليه
معنى اخر وجعل المجموع مشبها به لم يكن معنى الاستعلاء مشبها
فى هذا التشبيه فكيف يسرى التشبيه والاستعارة منه الى معنى
الحرف واجيب بان انتزاع كل من طرفيه من عدة امور لا يوجب تركبه
بل يقتضى تعددا فى ماخذه وهو لا ينافى كونه متعلق معنى الحرف
اقول يؤيده ان صاحب المفتاح عبر عن الطرفين المنتزعين من عدة
امور بمفرد هو الترجيح قال ومن الامثلة استعارة وصف الهدى

صورتين

استقفي

صورتين منتزعتين من امور لوصف الاخرى مثل ان تجد انسانا
فى مسئلة فيهم تارة باطلاق اللسان ليجيب ولا يهم اخرى فياخذ
صورة تردده هذا فتشبهها بصورة تردد انسان قام ليذهب
فى امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيؤخر
اخرى اذا عرفت ذلك فاعلم ان قوله تعالى اولئك على هدى يجوز ان
يعتبر فيه التبعية وحدها وان يعتبر معها التمثيلية وذلك لانه لما
يشبه كمال تمسكهم بالهدى باعتلاء الراكب فحصلت التبعية جاز
ان ينتزع هيئة من المتقى والهدى وتمسكه به فتشبه بهيئة منتزعة
عن الراكب والمركوب واعتلائه عليه مفهومة من حرف الاستعلاء
المقارنة بذكر ما ينتزع منه الطرف الاخر فتحصل التمثيلية ايضا
بلا تركب فى طرف المستعار لان دلالة على على الاستعلاء مطابقية
وعلى البواقى التزامية واللفظ لا يكون مركبا باعتبار المدلول الالتزامى
الذى دل على اعتباره بالقرينة الخارجية بل غاية ما يلزم من ذلك
تعدد فى الطرف بحسب المعنى او تركب فى ماخذه بحسب اللفظ وشئ
منهما لا يقتضى وجوب تركب الطرفين فان قيل فهم المعتلى والمعتلى عليه
من الاستعلاء انما يكون تبعا لا اصالة وقصدا وذلك لا يكفى
فى اعتبار الهيئة بل لا بد وان يكون كل واحد منهما ملحوظا وقصدا
كالاستعلاء ليعتبر هيئة مركبة منها وهما من حيث انهما ملاحظان
قصدا مدلولا لفظين اخرين فلا بد ان يكونا مقدرين فى الارادة
واما تقديرهما فى نظم الكلام فذلك غير واجب بل ربما كان تقديرهما
موجبا لتقدير نظمه قلنا سلمنا ان فهمهما منه بالتبع لا الاصالة
لكن لا نسلم انه لا يكفى فى اعتبار الهيئة المركبة لا بد له من دليل كيف
وقد اعتبروا الهيئة المركبة من تشبيه سقط النار بعين الديك
من الاستدارة والاستنارة والمقدار المخصوص مع ان فهمهما
منهما بالتبع لا الاصالة سلمناه لكن لا نسلم ان الملاحظة القصدية
للمعنى تقتضى كونه مدلولا للفظ مقدر فى الارادة لجواز ان يكون
مستفادا من القرينة الخارجية بلا اعتبار تقدير اللفظ فى الارادة

سمّيناه لكن لا نم ان مجرد التقدير في الارادة اذا كان موجباً لتغيير
النظم كما فيما نحن فيه تقتضي التركيب فان اقل مرتبة التركيب امكان
اجتماع الاجزاء فاذا وجب التقدير ذلك التغير فقد امتنع التركيب
بلا منازع ولا نكير والحاصل ان التعدد في الجملة معتبر في طرف
التمثيلية الا ان الدال عليه هل يجب ان يكون الفاظا بعضها
محقق وبعضها مخيل ينوى في الارادة بلا ذكر ولا تقدير اذ تقديره
يوجب تغيير النظم ومع ذلك يسمى مركبا ام يكفي ان يكون لفظا مفردا
يعتبر في مدلوله التعدد ولو بحسب القرينة الخارجية والحق هو الثاني
لان الاول مع كونه مخالفا لكلام الائمة مخالف للاصطلاح اهل
العربية فان اقل مرتبة التركيب عندهم امكان اجتماع الاجزاء
يشهد به تتبع كتبهم والاستقراء واذا تاملت فيما حررناه حق
التامل وتحملت ما قررنا لك حق التحمل فقد عثرت على الابلج واضمحل
عن خلدك خلجان التخييل الملجلج وان اردت ان يطمئن قلبك زيادة
اطمينان بحيث يندفع الشبه والاوهام ويزيدك عرفان
على عرفان فارجع البصر الى حواشي المطول في هذا المكان فتشاهد
اثار الفيض من الفياض المنان الحمد لله على التوفيق وبه العون
الى سواء الطريق ثم لما لزم مما ذكر تشبيه الهدى ونظائره بالمركوب
وكانه مما يستبعد في الجملة ازاله بان هذا التشبيه فيما ذكرنا
ضمني غير مصرح به وقد صرح به في مواضع اخرى نحو قولهم امتطى
الجهل والغوى فانه ان جعل بمنزلة قولك ركب مطية الجهل
كان استعارة بالكناية وان جعل في قوة قولك اتخذ الجهل
مطية كان تشبيها وايا ما كان فتشبيه الجهل والغوى بالمطية
مقصود منه وهو المراد بكونه مصرحا به واقتعد غارب الهوى
اذ قد يشبه فيه الهوى بالمطية على طريق المكنية وخيل باثبات
الغارب ورشح بذكر الاقتعاد وذلك اي التمكن من الهدى والاستقرار
عليه انما يحصل باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما نصب من
الحجج ليحصل كمال القوة النظرية والمواظبة على محاسبة النفس في العمل

ليحصل

ليحصل كمال القوة العملية ولا يقادر قدره قدر الشيء مبلغه اي لا
يصل احد مبلغه ومرتبته ونظيره قول الهذلي هو ابو خراش خويلد
ابن مرة يرثي خالد بن زهير فلا وابي الطير المربة بالضحى على خالد لقد
وقعت على لحم لا زيادة في اول القسم كما لا اقسم لقد وقعت جوابه
والخطاب في وقعت للطير على سبيل الالتفات وتنكير لحم للتعظيم
استعظم لحم خالد حتى استعظم الطير الواقعة عليه واستعظم اباها
حيث اقسم به والمربة من ارب بالمكان اقام به ولزمه وعن الزمخشري
انه كان يقول لما افصحك يا بيت واكد تعظيم بان الله مانحه والموفق
له كانه دفع لما يتوهم ان الهدى لا يكون الا من الله تعالى فما فايدة قوله
من ربهم فبين انها تاكيد تعظيمه باسناده الله تعالى كما يستفاد
من الاضافة اليه في بيت الله وناقة الله والتوفيق هو اللطف
الداعي الى اعمال الخير كما ان العصمة هو اللطف الزاجر عن اعمال الشر
واعلم ان قوله ومعنى الاستعلاء في على هدى الى هنا يؤكد الاختصاص
المستفاد من قوله اولئك على هدى كما لا يخفى وقد ادغمت النون
في الراء بغنة وبغير غنة المشهور عند القراء ان لا غنة مع اللام
والراء وقد وردت عنهم في بعض الروايات الغنة معهما ولا نزاع
في جوازهما بحسب القرينة كرر فيه اسم الاشارة تنبيها على ان
اتصافهم بتلك الصفات يقتضي كل واحدة من الاثرتين بفتح
الهمزة والتاء بمعنى التقدم والاستبداد والمراد بهما الاثرة بالهدى
والاثرة بالفلاح ووجه التنبيه انك قد عرفت ان في ذلك ترتب
الحكم على الوصف المشعر بالعلية فتكرير العلة تنبيه على تعدد المعلول
حتى لو لم يكرر لربما فهم انه يقتضي الاستبداد بمجموع الوصفين منهما
وان كلا منهما اي الاثرتين كاف في تميزهم بها عن غيرهم حتى لو لم يكرر
لربما فهم اختصاصهم بمجموع الوصفين فيكون هو المميز لا كل واحد
اقول هذا الوجه انما يستقيم اذا افاد مجرد تعريف المسند اليه
التخصيص لتحصيله في الجملة الاولى ايضا وهو مختلف فيه فكانه
تبع صاحب الكشاف لانه قائل بالحصر في الله يبسط الرزق والله

يستهزئ بهم

ونحو ذلك و وسط العاطف بين الجملتين لاختلاف مفهوم الجملتين
ههنا يعني ان بينهما تمايزا في التعقل والوجود اذ الهدى في الدنيا
والفلاح في العقبى مع ان بينهما من المناسبة فهما متوسطان بين
كمال الاتصال وكمال الانقطاع فلهذا وسط الواو بينهما بخلاف
قوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون فان
التسجيل اى الحكم القطعي بالغفلة والتشبيه بالبهايم شئ واحد
بحسب المقصود والمآل وان تعددا بحسب اللفظ والمفهوم بحيث
صح اطلاق المتفقين عليهما فلا يناسب العطف لكمال الاتصال بينهما
وهم فصل اى ضمير فصل لا مبتداء ذكر له ثلث فوايد الاولى انه يفصل
الخبر عن الصفة اى يدل على انما بعده خبر لا صفة لانه انما يتوسط
بين المبتداء والخبر لا بين الموصوف والصفة وبهذا الاعتبار
يسمى ضمير الفصل والثانية انه يؤكد النسبة لما فيه من زيادة الربط
حتى قالوا ان معنى قولنا زيد هو العادل زيد است كه عادل است
وفيه اشارة الى ان ما قيل انه لتاكيد المسند اليه لانه بمنزلة زيد
نفسه والعادل ليس بشئ والثالثة انه يفيد اختصاص المسند
بالمسند اليه اى قصره على المسند اليه بشهادة الاستعمال اقول
قد تقرر في علم المعاني انه انما يفيد التخصيص اذا لم يكن الخبر معرفا
سواء كان اسما منكرا او فعلا او ظرفا نحو زيد هو افضل من عمرو
وزيد هو يقاوم الاسد وزيد هو في الدار قال صاحب الكشاف قوله
تعالى الم تعلموا ان الله هو يقبل التوبة هو للتخصيص واما اذا كان معرفا
فيحصل التخصيص من التعريف ويكون الفصل لمجرد تاكيد او مبتداء
فسيم لقوله هم فصل كانه الذي انفتحت له وجوه اللطف اشارة الى ان
فلح في الاصل بمعنى شق وفتح والهمزة في المفلح للصيرورة نحو فلق بمعنى
شق وفلذ بمعنى قطع وفلى بمعنى فرق شعره لطلب القمل وتعريف
المفلحون بمعنى ان اللام فيه اما للعهد الخارجي او لتعريف الجنس اشار
الى الاول بقوله للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون
في الاخرة اعلم ان ههنا ضابطة وهي ان الشئ اذا كان له صفتان من صفات

التعريف

التعريف عرف السامع اتصافه باحديهما دون الاخرى حتى يجوز
ان يكونا وصفين لشيئين متعددين في الخارج فايهما كان بحيث
يعرف السامع اتصاف الذات به وهو كالطالب بحسب زعمك ان تحكم
عليه بالاخر بحسب ان تقدم اللفظ الدال عليه وتجعله مبتداء
وايهما كان بحيث يجهل اتصاف الذات به وهو كالطالب ان تحكم
بثبوته للذات او بنفيه عنها يجب ان تؤخر اللفظ الدال عليه و
تجعله خبرا فاذا عرف السامع مثلا زيدا بعينه واسمه ولا يعرف
اتصافه بانه اخوه واردت ان تعرفه ذلك قلت زيد اخوك وان
عرف اخا له ولا يعرفه على التعيين واردت ان تعينه عنده قلت
اخوك زيد ولا يصح زيد اخوك ويوافقها قول الشيخ في دلايل
الاعجاز في اوله واخره حيث قال انك في قولك زيد منطلق
وزيد المنطلق تثبت فعل الانطلاق لزيد لكن تثبت في الاول فعلا
لم يسمع السامع من اصله انه كان وفي الثاني فعلا قد علم السامع
انه كان ولكن لم يعلمه لزيد فاذا بلغك انه كان من انسان انطلاق
مخصوص جوزت ان يكون ذلك من زيد ثم قيل لك زيد المنطلق
انقلب الجواز وجوبا وزال الشك وحصل القطع بانه كان من زيد
ثم اذا قصد تاكيد هذا الوجوب قيل زيد هو المنطلق واذا قيل
المنطلق زيد فالمعنى على انك رايت انسانا ينطلق بالبعد منك
فلم يثبت ولم يعلم ازيد هو ام عمرو ويقال لك صاحبك المنطلق زيد
اى هذا الشخص تراه من بعيد هو زيد وكذا الحال فيما نحن فيه
فانك عرفت المتقين وتحققوا عندك وقد بلغك ان قوما مفلحين
في الاخرة فكانك جوزت ان يكون المتقون هؤلاء المفلحين و
كنت تطلب ان تحكم عليهم بالفلاح في الاخرة وينبغي ان يكون هذا
مراد صاحب الكشاف ايضا بقوله كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب
من اهل بلدك فاستخبرت من هو فقيل زيد التايب اى هو الذي
اخبرت بتوبته بان يكون معنى من هو ازيد هو كانك تفرده بالذكر
لزيادة اهتمام له ليست لغيره بسبب من الاسباب لكن كان المتبادر

من ظاهره ان يكون معناه ازيد التايب ام عمرو ام بكر الى غير ذلك
ورد عليه الاعتراض بان المناسب حينئذ التايب زيد لانك قد
عرفت ان انسانا قد تاب وانت كالطالب بان يحكم بانه زيد
او عمرو او غيرهما يعنى ان مقتضى الضابطة انك اذا عرفت التايب
فقلت من هو وكان معناه ازيد التايب ام عمرو ام بكر وجب
ان يكون التردد فى الخصوصيات ويكون المطلوب الحكم على التايب
بواحدة منها كما ذكره الشيخ فى بيان المنطلق زيد فلا يصح حينئذ
زيد التايب بل الصحيح التايب زيد وبهذا يظهر بطلان الجواب
عنه بان الضمير فى قولك من هو راجع الى التائب اى من التائب
فمن مبتداء والتائب خبره كما هو مذهب سيبويه والمعنى ازيد
التائب ام عمرو ام بكر فالمطلوب بهذا السؤال ان يحكم بالتائب
على شئ من تلك الخصوصيات لان غاية ما استفيد منه ان يكون
زيد التائب مطابقا لقوله من التائب على قول سيبويه وذلك
لا يدفع الاعتراض لعدم مطابقته للضابطة المقررة فتدبر ولا
تتحير وتامل ولا تتزلزل واضبط الضابطة واحسن انسها
واحفظ القاعدة ولا تنسها واشار الى الثانى بقوله او الاشارة
الى ما يعرفه كل احد من حقيقة المفلحين وخصوصياتهم المفيدة
للاطلاع على كمال حقيقتهم فيقصد به قصر المسند على المسند اليه
ويؤكده الضمير كقولك زيد هو الشجاع اى الكامل فى الشجاعة بحيث
لا يعتد بشجاعة غيره لقصورها عن رتبة الكمال وقد يقصد به
ادعاء ان المبتداء عين جنس الخبر ومتحد معه لانه مفهوم مغاير
للمبتداء مقصور عليه كما فى الاول واختاره صاحب الكشاف
لكونه ابلغ من الحصر تامل كيف نبه سبحانه وتعالى اى تامل فى كيفية
تنبيهه تعالى فانه كيف قد انسلخ ههنا عن معنى الاستفهام فكان
بمعنى الظرف على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله احد سواهم
من كمال الرسوخ على الهدى فى الدنيا وكمال الفلاح والفوز فى العقبى
من وجوه شتى متعلق بنبه احدها بناء الكلام على اسم الاشارة

هذا

هذا الوجه مشترك بين الجملتين والثلثة الباقية مختصة
بالثانية ويجوز جره بناء وما عطف عليه بالبدلية من وجوه
شتى للتعليل مع الايجاز لانه مع افراده يفيد ترتيب الحكم على
الوصف المفيد للعلية ووجه كونه متنبها على الاختصاص
ان ذكر علة الحكم يفيد ثبوته بثبوتها وعدمه بعدمها و
ثانيها تكريره ووجهه ما مر فى قوله كرر فيه اسم الاشارة
تنبيها اه وثالثها تعريف الخبر وهو ظاهر ورابعها توسيط
الفصل لما عرفت انه يفيد التخصيص وان كان الصواب انه
يؤكده لاظهار قدرهم بفتح الدال وسكونها بمعنى المبلغ والمرتبة
والجار متعلق بنبه بعد ما تعلق به قوله من وجوه شتى
وهذا بالنظر الى كماله فى نفسه وقوله والترغيب لاقتفاء اثرهم
بالنظر الى الغير اقول قد عرفت انه اختار ان اولئك على هدى
ايضا يفيد الاختصاص وقد ترك بيان انه تعالى نبه فيه ايضا
على اختصاصهم بما ذكر من وجوه شتى ذكر ما يدل على كمال الاستقرار
والتمكن على الهدى ونهاية تعظيم هداهم وتاكيد ذلك التعظيم
بقوله من ربهم وقد تشبثت به اى بالاختصار المذكور
الوعيدية وهو المعتزلة والخوارج وحاصل الجواب ان المختص
بهم كمال الفلاح وهو لا ينافى حصوله فى الجملة للغير تنبيه قد مر
مرارا ان المقصود من انزال القران تكميل النفوس بحسب القوة
النظرية والعملية لتحصيل سعادة الدارين واحراز فضيلة
الكونين وبيان مراتب السعداء ومنازل الاشقياء وتكميلها
باعتبار الاولى بمعرفة المبداء والمعاد وما بعد النشاتين وباعتبار
الثانية بالعمل بما يلايم نظام المعاش ونجاة المعاد وقد بينا
افادة الفاتحة الاشارة الى ذلك بما لا مزيد عليه واوايل هذه
السورة ايضا تفيده وذلك لان قوله هدى للمتقين اشارة
الى تكميل الكتاب على الاجمال وقوله الذين يؤمنون بالغيب اشارة
الى تكميله بحسب القوة النظرية لما عرفت ان الغيب يتناول

ذاته تعالى وصفاته واليوم الاخر واحواله وقوله ويقيمون
الصلوة اشارة الى تكميله بحسب القوة العملية باعتبار
البدن وقوله ومما رزقناهم ينفقون اشارة الى تكميله
بحسبها باعتبار المال ولما كان الايمان اهم المهمات وكان
بعض المؤمن موقوفا على السمع وكان المقام يقتضى التصريح
باليوم الاخر اعاد الايمان فقال والذين يؤمنون بما انزل
اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون ثم اشار
الى ان من حاز تلك الصفات وفاز بنيل تلك السمات حصل
سعادة الدارين وسيادة الكونين حيث قال اولئك على
هدى من ربهم يعنى فى الدنيا واولئك هم المفلحون يعنى فى
العقبى ثم لما ذكر خاصية عباده وخالصية اوليائه
بصفاتهم التى اهلتهم اى جعلتهم اهلا للهدى فى الدنيا
والفلاح فى العقبى فيه اشارة الى مراتب السعداء عقبهم
باضدادهم العتات جمع عات من العتو المردة جمع مارد
الذين لا ينفعهم الهدى ولا يغنى عنهم الايات والنذر فيه
اشارة الى منازل الاشقياء وفى ما ذكره بيان لوجه ارتباط
قوله تعالى ان الذين كفروا بما قبله لتباينهما فى الغرض يعنى لكمال
الانقطاع بين القصتين بانقطاع الجامع بينهما فان التباين
فى الغرض يقتضى انقطاع الجامع بل عينه واقتصر على التباين
فى الغرض كما سنذكره بما لا مزيد عليه ولم يذكر التباين فى الاسلوب
كما ذكر فى الكشاف وهو على ما ذكر شراحه ان طريق الاولى الحكم
على الكتاب بجملة محذوفة المبتداء موصول بخبرها ذكر المتقين
واحوال المؤمنين وطريق الثانية الحكم على الكافرين قصد
الجملة تامة مصدرة بان المشعرة بالاخذ فى كلام اخر لان التباين
فى الغرض هو الاصل فى الفصل والتباين فى الاسلوب من توابعه
ولوازمه كما لا يخفى على المتامل ولهذا فرع صاحب الكشاف
التباين فى الغرض والاسلوب جميعا على ما يوجب التباين فى

الغرض فقط وهذا مما لم يتعرض له الشراح مع لزومه فتدبر فان
القصة الاولى سبقت لذكر الكتاب فى بيان شانه اما على تقدير
كون الذين يؤمنون جاريا على المتقين فظ واما على تقدير كونه
كلاما مبتداء مسوقا لوصف المؤمنين فلان سبيله حينئذ
سبيل الاستيناف كما عرفت مبنيا على تقدير سؤال فيندرج فى حكم
المتقين ويتبعه فى المعنى فيتبع ذكر الكتاب لان تابع التابع تابع
فان قيل اذا جعل والذين يؤمنون بما انزل مبتداء خبره اولئك
على هدى يكون جملة مستقلة فى وصف المؤمنين معطوفة على
ما قبلها فليعطف عليها جملة وصف الكفار قلنا قد سبق ان
هذا الوجه مرجوح فلا عبرة به وان تلك الجملة تعريضية فيناسب
معناها وصف الكتاب بالكمال واذا حسن عطفها على ما قبلها
بخلاف هذه الجملة فانها تصريحية سبقت لبيان اصرار الكفار
ولذا صدرت بان المشعرة بالاخذ فى كلام اخر ولذا قال والقصة
الاخرى مسوقة لشرح تمردهم وانهماكهم فى الضلال فان قيل سلمنا
انها صريحة فى بيان اصرارهم لكن لا نم انها سبقت لذلك لم لا يجوز
ان تكون مسوقة لما يدل عليه التزاما وهو عدم كون الكتاب هدى
لهم فان المدلول الالتزامى يجوز ان يساق له الكلام كما تقرر فى
الاصول قلنا لان المقام يأباه فان السورة من اولها سبقت
لبيان عظمة شانه ورفعة مكانه فيناسبه التصريح بالانتفاع
به دون التصريح بعدمه وسوق الكلام له وان طابق الواقع بالنظر
الى المصرين لكنه لا يلايم المقام فلا يرد الاشكال بقوله تعالى وننزل من
القران ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا
لان مقام هذا غير مقام ذاك فتأمل وان من الحروف ولم يقل
من الاحرف وان كان الموضع موضع قلة لكونها ستة احرف
والحروف جمع كثرة اتباعا للقوم فان احدهما يستعمل مكان
الاخر كثيرا مجازا التى شابهت الفعل اى التام المتصرف لفظا و
استعمالا ومعنى واشار الى الاول بقوله فى عدد الحروف لكونها

على ثلثة احرف فصاعدا كالافعال ولما كانت المشابهة اللفظية
فى الشيئين عدد المادة وحركة الاخر وذكر الاول اراد ان يذكر الثانى
ايضا فقال والبناء على الفتح كما ان الماضى كذلك واشار الى الثانى
بقوله ولزوم الاسماء كما ان الافعال كذلك والى الثالث بقوله
واعطاء معانيه اى معانى الفعل من التحقيق والتشبيه والاستدراك
والتمنى والترجى وشابهت المتعدى خاصة فى دخولها على اسمين
كالفعل المتعدى يقتضى فاعلا ومفعولا فان هذه الحروف انما
وضعت لتحدث فى الجمل معانى لم توجد فيها قبل دخولها عليها
بمشابهة الفعل المتعدى ولذلك اى ولكون عملها بمشابهة الفعل
لا الاصالة عملت عمله الفرعى وهو نصب الجزء الاول ورفع الثانى
فان الاصل فى الفعل تقديم الرفع على النصب والعكس فرع عليه
ايذانا بانه اى ان فرع للفعل فى العمل دخيل فيه غير اصيل فان فرعية
العمل توذن بفرعية العامل قضية للاستصحاب اى لاقتضاء
الاستصحاب اياه وهو ابقاء ما كان على ما كان بالتجرد عن العوامل
لتخلفه اى الرفع عنها اى عن الخبرية وقد زال اى التجرد بدخولها
اى ان ولذلك يتلقى بها القسم فانه ايضا للتاكيد والتحقيق
والله ان زيدا القايم لم يذكر له مثالا لوضوحه مثل ويسئلونك
عن ذى القرنين قل آه مثال لقوله ويصدر بها الاجوبة وقال موسى
يا فرعون آه مثال لقوله ويذكر فى معرض الشك قال المبرد فى جواب
ابى العباس الكندى حين قال له انى لاجد فى كلام العرب حشوا اجد
العرب يقول عبد الله قايم ثم تقول ان عبد الله قايم ثم تقول ان
عبد الله لقايم بل المعانى مختلفة لاختلاف الالفاظ فقولك عبد الله
قايم اخبار آه وتعريف الموصول اما للعهد فان الموصولات
كالمعرف باللام ينقسم الى اقسام التعريف من العهد الخارجى وتعريف
الجنس وغير ذلك كما تقرر فى موضعه والمراد به ناس باعيانهم كابى لهب
وابى جهل والوليد بن المغيرة من المشركين واحبار اليهود من اهل الكتاب
والوجه فى العهد ان هولاء اعلام الكفر والمشهورون به بحيث

يتبادر

يتبادر الذهن اليهم عند الاطلاق او الجنس متنا ولا بحسب ظ
مفهومه الجنسى على سبيل البدل من صمم واصر على الكفر وغيرهم
فخص عنهم غير المصرين بما اسند اليه اى الموصول وهو قوله سواء
عليهم آه والحاصل ان اللفظ باطلاقه يتناول الفريقين لكن
اذا اعتبرت القرينة الخبرية دلت على ارادة المصرين فقط ولقد
احسن فى ترك كلمة كل حيث لم يقل كل من صمم كما وقع فى الكشاف
اذ فهم منه الاستغراق فاضطرب فى توجيهه الشراح فانه انما
يستفاد من القرينة وهى ههنا تدل على عدمه فتامل وفى الشرع
انكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول به كذا قال الامام الغزالى و
تبعه ورد بانه غير شامل للكافر الخالى عن التصديق والتكذيب
واعتذر الامام الرازى بان من جملة ما جاء به النبى صلى الله عليه
وسلم ان تصديقه واجب فى كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه
فى ذلك ورد بظهور المنع فالصواب ان يقال الكفر عدم الايمان
عمن هو من شانه ان يكون فانه شامل للتكذيب وترك التصديق
بعد الوجوب فاما عن لبس الغيار قلنسوة طويلة كانت تلبس فى
ابتداء الاسلام وهى الان من شعار اهل الكفر وشد الزنار آه
اشار الى سوال وجواب تقرير السوال ان من ارتكب هذه كان كافرا
بالاجماع وان صدق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ما جاء به
فيبطل عكس التعريف وتقرير الجواب انها فى انفسها ليست كفرا
بل تدل على التكذيب او عدم التصديق لان من صدقه لا يجترى
عليها ظاهرا فان قيل ان جعل ترك المامور به وارتكاب المنهى عنه
علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طرده بغير الكفر من الفساق
قلنا يجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب
فيحكم بكفر من ارتكبه بوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق
عنه كما فيما ذكر وبعضها لا كالزناء وشرب الخمر وينقسم ذلك
الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من
الدليل فاندفع به اشكال اخر وهو ان صاحب الثاء ويل فى الاصول

اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان يجعل منهم فيلزم عدم تكفير المنكرين بحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم البارى تعالى بالجزئيات فان تاويلاتهم ليست بابعد من تاويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة فى خلاف مذهبهم وذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدليل انه على ظاهره فتأويله تكذيب النبى عليه السلام بخلاف بعض الاخر واحتج المعتزلة بما جاء فى القران بلفظ المضى على حدوثه اى القران لانه استدعائه اى لفظ المضى سابقة مخبر عنه تقرير احتجاجهم ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب فى اخباره تعالى عنه علوا كبيرا والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الاخبار بطريق كثير فى كلامه تعالى وصدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فيلزم اما الكذب وحدوثه والاول باطل فتعين الثانى واجيب بانه اى ذلك الاستدعاء مقتضى التعلق يعنى ان كلامه فى الازل لا يتصف بالماضى والحال والمستقبل لعدم الزمان فيه وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات غايته لزوم حدوث التعلق وحدوثه لا يقتضى حدوث الكلام المتعلق كما فى العلم فان تعلقه حادث دون اعلم ان مدار هذا الاحتجاج والجواب عنه ينبغى ان يكون حمل كلام الشيخ الاشعرى على انه اراد بالكلام النفسى امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا على ما قال بعض المحققين ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القايم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذى فهموا من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم كون

المعارضة والتحدى بكلام الله تعالى الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قايما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو فى التلفظ بسبب قصد الالة فالتلفظ هو الحادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيقته تم كلامه وهذا حمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة الحنفية سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم خبر ان يعنى ان المجموع خبرها وقوله وسواء اسم بمعنى الاستواء اه بيان وتوضيح له ومحصله ان هذا المجموع خبرها اما بطريق ان سواء اسم بمعنى مستو وما بعده فاعله او ما بعده مبتداء وهو خبره نعت كما نعت بالمصادر اى اجرى سواء على الموصوف به كما اجرى المصادر على الموصوف بها مبالغة اعم من ان يكون نعتا نحويا كما قال الله تعالى الى كلمة سواء بيننا وبينكم او لا كما فى الاية فانه رفع بانه خبر ان وما بعده اى ءانذرتهم ام لم تنذرهم مرتفع به على الفاعلية فان قيل ارتفاعه بخبرية ان مخالف لما مر ان خبرها هو المجموع قلنا الرفع فيه رفع المجموع لكن لما يقبل الحركة اعطوها جزءه القابل كما يقال الخبر فى زيد قايم قايم مع الضمير لكنه لما لم يقبل الحركة اعطوها بمجرد قايم فقالوا مرفوع بالخبرية كانه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه فيه اشارة الى ان المصدر بمعنى اسم وان الفعلين

مؤلان بالمصدر او بانه خبر لما بعده ووجه افراده على الاول
ظاهر وعلى الثاني مع ان المجرى عليه حينئذ شيئان للنظر الى جهة
المصدرية ورجح هذا بانه لما كان غير صفة فالاصل ان لا يعمل
وبان الغرض من الوصف بالمصدر هو المبالغة حتى يكون المعنى
في رجل عدل انه تجسم من العدل واذا جعل بمعنى اسم الفاعل او حمل
على وصف المضاف فات ذلك ولما ورد على الثاني ان ما بعده فعل
فلا يصلح الاخبار عنه دفعه بقوله والفعل انما يمتنع الاخبار
عنه كان الاولى ان يقول انما يمتنع الاسناد اليه ليشمل الفاعل
فيكون جوابا عما يرد على الاول ايضا اذا اريد به تمام ما وضع له
وهو الحدث مع الزمان ليسمى الفعل مع الفاعل المضمر فعلا لشيوعه
في عباراتهم والا فالمخبر عنه ههنا هو الجملة لا مجرد الفعل قيل لا حاجة
اليه لان الاخبار فيما نحن فيه انما هو عن الفعل واما فاعله فهو قيد
للمخبر عنه لا جزء منه على الاتساع متعلق بارادة مطلق الحدث
فانها المبنية على التوسع والتجوز لا ارادة اللفظ ولما ورد ان
الفعل اذا اول بالمصدر فلم عدل عنه اليه اجاب عنه بقوله وانما
عدل ههنا من المصدر الى الفعل لما فيه من فايدتين احديهما معنوية
اشار اليها بقوله ايهام التجدد باعتبار دخول الزمان الذي من
شانه التغير والتجدد في مفهوم الفعل فانه يوذن باعتبار التجدد
في الحدث فان علة الانضمام هي الجنسية وانما قال ايهام التجدد
لان حقيقة التجدد في الحدث انما تستفاد من الفعل المستعمل
في معناه الحقيقي دون معنى المصدري والاخرى لفظية اشار
اليها بقوله ومن حسن دخول الهمزة وام عليه لما تقرر ان الاستفهام
بالفعل اولى لتقرير متعلق بدخول معنى الاستواء المدلول عليه
ضمنا بالهمزة وام فانهما جردتا عن معنى الاستفهام الذي هو جزء
معنى الهمزة وام اذ تمام معناهما الاستفهام معنى الاستواء
لمجرد الاستواء في علم المستفهم لانه الذي في ضمن حقيقة معنى الهمزة
وام فان اللفظ المتضمن لمعنيين قد يجرد لاحدهما ويستعمل فيه حرف

فتنقلب الدلالة التضمنية الى القصدية وهو المراد بالتقرير و
التاكيد كما جردت حرف النداء الموضوعة للاختصاص من الطلبي
عن الطلب لمجرد التخصيص كلا الجارين متعلق بجردت في قولهم اللهم اغفر
لنا ايتها العصابة فان المراد مجرد تخصيص الضمير لا طلب العصابة و
بهذا التقرير يندفع اسولة الاول تجويز كونه فاعلا او مبتداء
متاخرا عن خبره يبطل صدارة الاستفهام الثاني ان الهمزة وام
لاحد الامرين وما يسند اليه سواء يجب تعدده فيتنافيان الثالث
ان جعلهما لمجرد الاستواء يقتضي ان يكون المعنى المستويان سواء
وهو غير مفيد وجه اندفاع الاول والثاني انهما انما يردان اذا
بقي في الهمزة وام معنى الاستفهام وقد عرفت انهما جردتا عنه
ووجه الثالث انك قد عرفت ان الاستواء الذي حصل من الهمزة
وام هو الاستواء الذي كان في ضمن المعنى الحقيقي لهما وهو الاستواء
في علم المستفهم وظ ان الاستواء الذي هو الاستواء في الغرض
المسوق له الكلام فيأول المعنى الى قولك المستويان في علمك مستويان
في الغرض ولا شك انه مفيد وهذا هو المراد مما نقل عن صاحب الكشاف
ان معناه ما استوى علمك فيه حتى اشتغلت به مستو في عدم
التاثير كانه سأل ربه انذرهم ام لا فقيل له ذلك فايدة كلمة على ههنا
بمعنى عند قال ابن هشام في مغني اللبيب على يجئ للظرفية ولذا قال في
لباب التفاسير اي مستو عندهم والانذار في اللغة التخويف مطلقا
اريد به ههنا التخويف من عذاب الله تعالى استعمالا للمطلق في
المقيد وانما اقتصر عليه اي لم يذكر البشارة اما بطريق الاقتصار
عليها او بطريق الاشتراك معه لانها مفهومة من ذكر الانذار بطريق
دلالة النص وذلك لانه اي الانذار اوقع في القلب واشد تاثيرا
في النفس من البشارة من حيث ان دفع الضرر المستفاد من الانذار
اهم من جذب النفع المستفاد من البشارة اذا لم ينفع اي الانذار فيهم
كانت البشارة بكسر الباء بعدم النفع متعلق بقوله اولى وهو
خبر كان وهو لحن لان الهمزة المتحركة لا تنقلب الفا لانه يودي الى الجمع

الساكنين على غير حده اجيب عن الاول بان المتحركة قد تقلب الفا
كما نقل عن قراء السبعة وتثبت فى كلام الفصحاء كما فى منساة وقول
حسان • سالت هذيل رسول الله عليه السلام فاحشة • ضلت
هذيل بما قالت ولم تصب • ونحو ذلك وعن الثانى بان من يقلبها
الفا يشبع الالف اشباعا زائدا على مقدار الالف ليكون فاصلا
بين الساكنين ويقوم مقام الحركة كما فى محياى باسكان الياء وصلا
وبحذف الاستفهامية وبحذفها والقاء حركتها على الساكنين
قبلها فان صاحب الكشاف قال وبحذف حرف الاستفهام و
بحذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرأ قد افلح وقال المحققون
من شراحه الظاهر ان ضمير حركته لحرف الاستفهام حتى يكون القراءة
عليهم انذرتهم بفتح الميم وابتداء انذرتهم بفتح الهمزة لكن لما لم توجد
هذه القراءة وخالفت القياس واوجبت الثقل ولم يكن مثل
قد افلح بفتح الدال وسكون الفاء ذهب الجمهور الى ان ضمير حركته
للحرف الاخير اعنى الهمزة الثانية ليكون القراءة عليهم انذرتهم
بفتح الميم وسكون النون من غير همزة اصلا لكن هذه القراءة ايضا
لا توجد والعبارة تدل عليه وانت خبير بان عبارة المصنف
نص فى الاول فيقوى عليه الاشكال ويمكن دفعه بان ما ذكره الشارح
مبنى على ما نقل عن الامام السجاوندى انه قال اذا كان الساكن قبل
الهمزة ميم الجمع نحو عليكم وانفسكم فلا خلاف فى تحقيق مثل هذه الهمزة
فى الوقف عندنا فظنوا ان لا نقل فى نقل حركة الهمزة الى ميم الجمع ولم
يقفوا على نقل الامام ابى شامة فى شرح الشاطبية عن الامام ابن
مهران انه ذكر فى كتاب له ضرت على معرفة مذهب حمزة فى الهمزة و
قال فى الهمزة بعد ميم الجمع لحمزة مذاهب احدها وهو الاحسن نقل
حركة الهمزة اليها مطلقا تضم تارة وتفتح اخرى وتكسر تارة نحو
ومنهم اميون عليهم استغفرت لهم ذلكم اصرى • الثانى انها تضم مطلقا
وان كان الهمزة مفتوحة او مكسورة حذرا من تحريك الميم بغير حركتها
الاصلية • الثالث تنقل فى الضم والكسر دون الفتح لئلا يشتبه

اللفظ بالتثنية وان كانت الهمزة قبلها همزة وهما متفقتان او
مختلفتان تسهل الثانية وفى نحو ءانذرتهم تنقل الاولى وتسهل
الثانية الى هذا كلامه وبه يظهر صحة ما اختاره المصنف جملة
مفسرة لاجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء يعنى بالنظر الى نفس
مفهوم اللفظ مع قصد النظر عن كونه مقام الاخبار عن الكفار
فانه اذا لوحظ لم يبق الاجمال فلا محل لها كما صرح به ابن هشام ان
الجملة المفسرة ليس لها محل من الاعراب عند الجمهور • والعجب ان
بعض الافاضل من شراح الكشاف الى ان لها محلا من الاعراب او حال
عن ضمير عليهم او ما بعده مؤكدة يعنى اذا لوحظ كونه فى مقام الاخبار
عن الكفار اذ حينئذ يوجد فيما قبله عدم الايمان فيوجد فيه معنى
التاكيد او بدل عنه بدل الاشتمال اذا اعتبر جهة الاجمال او بدل
الكل من الكل اذا اعتبر جهة التاكيد • او خبر ان والجملة قبلها
اعتراض يشير الى ان حمل ما قبلها على الاعتراض انما يصح اذا اعتبر
كونه جملة كما ذكر فى الوجه الثانى لان الاعتراض عند الجمهور يورد
فى اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة لا محل لها من الاعراب
لنكتة سوى دفع الايهام بما هو علة الحكم لان ماله الاخبار عنهم
بان قساوة قلبهم صارت بحيث لا ينطقهم الايات والنذر فهو علة
لعدم ايمانهم واعترض على الاعتراض بان قوله سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم اقوى واظهر من قوله لا يؤمنون فى افادة ما سيق له
الكلام ففيه جعل الاقوى مستغنى عنه والاضعف عمدة ولعله
هو الوجه فى تأخير المصنف اياه والاية مما احتج به من جوز تكليف
ما لا يطاق ما لا يطاق على ثلثة مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى
بعدم وقوعه او لارادته ذلك او للاخبار بذلك لغير المكلف به
ولا نزاع فى وقوع التكليف به فضلا عن الجواز • اما عند الجمهور
فلانه مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان
لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد فى
افعاله سوى هذا • واما عند الشيخ الاشعرى فلانه محال الاستلزامه

المحال وهو انقلاب علمه جهلاً ووقوع الكذب في خبره ومع ذلك
مكلف به كايمان ابي جهل فانه محال لكنه مكلف فالتكليف
بما لا يطاق واقع واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع
الضدين او النقيضين واختلف قول الشيخ فيه وميله في
اكثر اقواله الى جواز التكليف به واليه ذهب اكثر اصحابه فمنهم
من قال بوقوعه ايضاً لكنه خلاف الاجماع ويكذبه الايات
والاستقراء والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكنه لم يقع
متعلقاً لقدرة العبد كخلق الجسم او عادةً كالصعود الى السماء
وهذا هو الذى وقع النزاع في جواز التكليف بمعنى طلب تحقيق
الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد
التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدى بالقرآن
فانه لا خفاء في كونه مما لا يطاق والجمهور على ان النزاع ههنا
انما هو في الجواز واما الوقوع فمنفى بحكم الاستقراء وبشهادة
مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها ثم المفهوم من قوله
فيجتمع الضدان ان المستدل بالاية قائل بوقوع التكليف بالممتنع
بالذات وهو باطل لما عرفت ولهذا قال والحق ان التكليف
بالممتنع لذاته وان جاز عقلاً من حيث ان الاحكام لا يستدعى
غرضاً وان تضمن الحكم والمصالح سيما الامتثال والا لما جاز
النسخ قبل التمكن من الفعل لكنه غير واقع للاستقراء والايات و
الاحاديث ايضاً والاخبار بوقوع الشئ او عدمه لا ينفى القدرة عليه
جواب عن الوجهين اما كونه جواباً عن الاول فظاهر لان الكذب انما
يلزم اذا وقع خلاف المخبر به والتكليف بالشئ لا يقتضى ايقاعه بالفعل
بل القدرة عليه والاخبار باحد طرفي الشئ لا ينفيها واما كونه جواباً
عن الثاني فبان يقال انهم لم يكلفوا الا بتصديقه وانه ممكن في نفسه
متصور وقوعه الا انه مما علم الله تعالى انهم لا يصدقون بعمله
بالعاصين واخباره لرسوله عليه السلام كاخباره لنوح عليه السلام
بقوله انه لن يؤمن من قومك الا قد امن لانه اخبرهم بذلك ولا يخرج

الممكن

الممكن عن الامكان بعلم او خبر ولا ينفيان القدرة عليه نعم لو كلفوا
بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم
المكلف بامتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء
فايدة التكليف وهو الابتداء لاستحالته منهم لما ذكر فلذلك
لو علموا السقط منهم التكليف كذا افاد المحقق عضد الدين وبهذا
علم فساد ما توهم ان كلام المصنف جواب عن الاول فقط فان قيل
هل يمكن توجيه تكليفهم بالايمان بعد علمهم بامتناع وقوعه منهم
قلنا قال الفاضل الارموى غاية ما يقال في هذا الموضع ان المراد
بقولنا التكليف لذاته غير واقع ان التكليف به بالاصالة غير واقع
واما التكليف بالتبع فجاز ان يكون واقعاً وههنا التكليف بالجمع
بين الضدين والنقيضين انما نشاء عن التكليف بالكف عن الايمان
وهو تكليف بالتبع ثم لما ورد على الجواب عن الوجهين ان الرسول
اذا علم انهم لا يؤمنون فايدة الانذار اجاب عنه بقوله وفايدة
الانذار بعد العلم اى علم الرسول عليه السلام بانه لا ينجع اى لا يفيد
من قولهم نجع الطعام اى هنأ اكله امران احدهما بالنظر الى المكلف
وهو الزام الحجة عليه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
والاخر بالنظر الى الرسول وهو حيازة اى احاطة الرسول فضل
الابلاغ للنصوص الدالة على وجوبه عليه ولذلك اى لافادة الانذار
الفايدتين المذكورتين قال الله تعالى سواء عليهم ولم يقل سواء عليك
اذ لا مساواة بينهما عنده لرجحان طرف الانذار تحقيقاً لمعنى التبليغ
بخلاف الكفار فان الطرفين عندهم متساويان لغاية قساوة في
قلوبهم تعليل للحكم السابق اشارة الى ان ترك العطف لكونه استينافا
جواباً عن سؤال سبب الحكم كما في قوله قال لى كيف انت قلت عليل
سهر دايم وحزن طويل وان كان السبب ايضاً مسبباً عن سبب اخر
كما اشار اليه بقوله الاتى بسبب غيهم وانهماكهم والختم الكتم ظاهر في
دعوى الترادف بينهما وقوله سمى به اى بالختم الاستيثاق من الشئ
بضرب الخاتم عليه لانه اى ذلك الاستيثاق كتم يدل عليه لان الاستيثاق

المذكور حينئذ يكون معنى الختم والكتم معاً وهو المعنى بالترادف
لكن فيه بحث لان ذلك الاستيثاق هو احكام الاغلاق ونحوه يقال
استوثق من الباب اى احكم اغلاقه كذا ذكره جار الله فيغاير الختم
لكنه بمعنى ضرب الخاتم والكتم ايضاً لانه بمعنى الاخفاء غايته انه
يلزمها وهو لا يقتضى الترادف بينهما فيجب ان يحمل قوله والختم الكتم
على التعبير باللازم واما قوله والبلوغ آخره اى آخر الشئ نظراً
الى انه آخر فعل يفعل فى احرازه اى اخفائه وكتمه فلا يدل عليه لان
الظاهر ان البلوغ عطف على الاستيثاق ونظراً علة سمى المقدر
وضميراته للختم والاستيثاق وهذا لا يدل على ان البلوغ المسمى بالختم
مسمى بالكتم ايضاً غايته ان يدل على انه آخر فعل يفعل فى الكتم
وهو لا يقتضى الترادف بينهما وانما وقع هذا من ظاهر عبارة الكشاف
حيث قال الختم والكتم اخوان آه واجمع المحققون من شراحه ان
مراده بيان الاشتقاق بينهما باتفاقهما فى العين واللام واصل المعنى
وان افترق معناهما من وجه آخر غايته ما يمكن ان يقال انه لا يدعى
الترادف بل التعبير باللازم ومراده بالوجهين بيان وجود اللازم
فى صورة وجود الملزوم قال الراغب الختم والطبع يتجوز به فى امور
يقال ختمت كذا فى الاستيثاق من الشئ ويقال ذلك ويعنى به بلوغ
آخر الشئ نظراً الى انه آخر فعل يفعل فى احراز الشئ ومنه قيل
ختمت القرآن ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة رد لما ذهب اليه
بعض المفسرين يعنى انه ليس بحقيقة بل مجاز وليس بمجاز مرسل بل مبنى
على المبالغة فى التشبيه وهو الذى يسميه المتأخرون الاستعارة
وصاحب الكشاف قسمه اتباعاً للشيخ عبد القاهر وكثير من القدماء
الى الاستعارة والتمثيل وتبعهم المصنف وارادوا بالتمثيل ما
يكون وجه الشبه فيه منتزعاً من متعدد وبالاستعارة ما
يكون بخلافه وقد جاز ههنا الحمل على كل منهما واشار الى بيان الاستعارة
بقوله وانما المراد بهما ان يحدث الله تعالى فى نفوسهم اى ذواتهم
واشخاصهم فيتناول القلوب والسمع والابصار هيئة اى صفة

هي فى القلوب والاسماع كنقش الخاتم وفى الابصار كالغشاوة
تمرنهم اى تعودهم وتجعلهم مصرين على استحباب الكفر المخل بالقوة
النظرية والمعاصى المخلة بالقوة العملية واستقباح الايمان
المكمل للقوة النظرية والطاعات المكملة للقوة العملية بسبب
متعلق بيحدث غيهم اى ضلالهم وانهماكهم اى لجاجهم وتوغلهم
فى التقليد بالآباء واجداد الكفرة الفجرة واعراضهم عن النظر
الصحيح المنجى عن ظلمات الجهل فيجعل عطف على يحدث واسماعهم
عطف على قلوبهم تعاف تكرهه فتصير اى القلوب والاسماع
وابصارهم عطف على اسماعهم او قلوبهم ولا تجتلى الآيات
اى لا تنظر اليها مجلوة كانها غطى عليها بدل من لا يجتلى وفى بعض
النسخ وتصير كانها وحيل اى وقع الحيلولة وسماه اى احدث
تلك هيئة وفى بعض النسخ وسماها اى الهيئة والمراد احداثها
على سبيل الاستعارة ختماً ان كانت الهيئة فى القلوب والسماع
وتغشية ان كانت فى الابصار اقول من هذا التعريف ان فى قوله
تعالى وعلى ابصارهم غشاوة استعارة تبعية كما فى ختم وليس كذلك
بل الاستعارة فيه اصلية كما صرح به شراح الكشاف لكونها
فى الغشاوة ولا فعل ليكون تبعية والذى ادى اليه الخاطر الفاتر
ان المصنف بل صاحب الكشاف ايضاً جعلا قوله تعالى وعلى ابصارهم
غشاوة بمعنى وغشى ابصارهم يدل عليه عبارة الكشاف حيث
قال فان قلت ما معنى الختم على القلوب والاسماع وتغشية الابصار
ويؤيده ما سيأتى من القراءة بالنصب على تقدير وجعل على ابصارهم
غشاوة او على حذف الجار وايصال الختم اليه والمعنى وختم
على ابصارهم غشاوة ولعل النكتة فى تغيير الاسلوب افادة الثبات
والدوام التى يقتضيها المقام وذلك لان سبب الايمان على ما
تقرر فى الاصول هو حدوث العالم وتغيره والسبيل الى ادراكه
الاحساس بالبصر فكل ذى عقل له بصر يبصر به العالم وتغيراته
ينبغى ان ينظر بعين الاستبصار والاعتبار وان يستدل به ويؤمن

من حين كونه عاقلاً مميزاً ويترك الانكار وان لم يجب عليه الايمان
فمن لم يؤمن فكانه لم يبصر من ذلك الحين الغشاوة خلقية في
بصره وهو معنى الثبات والدوام ولهذا قال في سورة الجاثيه
وجعل على بصره غشاوة فان ذلك المقام بيان عدم قبولهم
النصح وعدم مبالاتهم بالمواعظ الواصلة اليهم حيناً بعد حين
لينظروا بعين الاعتبار والاستبصار فيناسبه ذكر الفعل
على التجدد لا الدوام والاستمرار وهذه النكتة مما تفردت به
فالحاصل ان في ختم استعارة تصريحية تبعية حيث شبه
احداث تلك الهيئة في القلوب والاسماع المانعة عن نفوذ
الحق فيهما بالختم عليهما بجامع الاشتمال على انتفاء القبول المانع
ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه واشتق من الختم المجازي
صيغة الماضي وكذا الحال في قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة
لكنه بالتاويل كما عرفت فظهر ان كلام الشراح بالنظر الى ظاهر
الاية وكلام المصنف بالنظر الى التاويل واشار الى بيان التمثيل
بقوله او مثل عطف على قوله المراد بهما في قوله واما المراد بهما
قلوبهم ومشاعرهم اي حال قلوبهم ومشاعرهم وهو جمع مشعر
بمعنى محل الشعور واراد بهما الاسماع والابصار المؤفة بهما
اي التي عرض لها الافة باشياء اي بحال اشياء ضرب حجاب بينها
وبين الاستنفاع بهما بحيث لا ينتفع بها بسببه ذلك المجاز
ختماً وتغشية نصب على التميز من النسبة في ضرب والحاصل انه
شبه حال القلوب والاسماع بحال اشياء مخلوقة للانتفاع بها
مع المنع عن ذلك بطريق الختم والتغطية ثم استعمل في المشبه
الدال على المشبه به والجامع عدم الانتفاع بما خلق للانتفاع به
بناء على مانع يلزمه ويلاصقه مع التكليف بالاستنفاع وهو
كما ترى امر عقلي مركب من هذه امور ومن شرط في التمثيل تركب
الطرفين بمعنى دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى وقع ههنا في حيص
بيص حيث قال اذا حمل ما نحن على الاستعارة كان المستعار لفظاً

واذا

واذا حمل على التمثيل كان المستعار لفظاً مركباً بعضه ملفوظ
وبعضه منوي في الارادة فان ملاحظة المعاني قصداً اما
بالفاظ مذكورة او مقدرة في نظم الكلام او منوية بلا ذكر ولا
تقدير فيه وانما صرح بالختم وحده وبالغشاوة وحدها لانهما
الاصل في تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقي الاجزاء قصداً بالفاظ
مخيلة اذ لا بد في التركيب من ملاحظة قصدية متعلقة بتلك الاجزاء
ولا سبيل الى ذلك الا بتخيل الالفاظ بازائها كما يقتضيه جريان
العادة ويشهد به رجوعك الى وجدانك ومن فوايد هذه الطريقة
جواز الحمل على كل واحد من الاستعارة والتمثيل فعلى الاول يكون
التجوز في لفظي ختم وغشاوة وعلى الثاني لا تجوز فيهما بل في المجموع
المركب منهما ومن المنوي معهما وذلك لانك قد تحققت في
تحقيق على هدى ان المصير الى الفاظ مخيلة تخيل بارد وعن قواعد
العربية ناب وشارد والعجب انه يقول اذ لا بد في التركيب من ملاحظة
قصدية واصل النزاع انما هو في التركيب وما هو الا مصادرة
على المط ثم لما ورد ان احداث تلك الهيئة وما في معناه بما استند
الى الله تعالى حقيقة فما وجه ذم الكفار بتركهم الاقرار وقد قال
صاحب الكشاف وكيف يتخيل ما خيل اليك وقد وردت الاية
ناعية على الكفار شناعة صفتهم وسماحة حالهم وسطر بذلك
الوعيد بعذاب عظيم بينه بقوله وهي من حيث انها ممكنة واذ
الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى لوجوب وجوده واقعة
بقدرته خبر بعد خبر لان اسندت اليه تعالى خبر ومن حيث انها
مسببة مما اقترفوه اكتسبوه وردت الاية ناعية عليهم شناعة
صفتهم اقول في التركيب اشكال لان الظاهر ان قوله ومن حيث
انها معطوف على من حيث ان الممكنات فيلزم ان يكون قوله وردت
الاية آه خبراً لهي ولا مجال لخلوه عن الرابطة اليه ويمكن يقال
الواو في ومن حيث داخلة في الحقيقة على وردت وهو ما تقدمه
من قوله من حيث انها مسببة آه معطوف على مجموع وهي من حيث

ان الممكنات آه فكانه قيل وهي اسندت اليه تعالى من حيث ان الممكنات
مستندة الى اليه ووردت الاية ناعية عليهم شناعة صفتهم من حيث
ان تلك الامور مما اقترفوه واضطربت المعتزلة فيه في اسناد الختم اليه تعالى
بناءً على ان خلق القبيح قبيح كفعله عندهم فذكروا وجوها من التاويل
الاول ان القوم لما اعرضوا عن الحق وهو الايمان وتمكن ذلك اي
الاعراض في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم شبه ذلك الوصف العارضي
بالوصف الخلقي المجبول عليه لم يرد بالتشبيه التشبيه الذي يفاد
بكان والكاف ونحوهما بل الجهة التي راعاها المتكلم حين اعطى الوصف
العارضي حكم الخلقي في اسناده تعالى كما قال الشيخ في دلايل الاعجاز
ان تشبيه الربيع بالقادر في تعلق وجود الفعل به اذ ليس هو التشبيه
الذي يفاد بكان والكاف ونحوهما وانما هو عبارة عن الجهة التي راعاها
المتكلم حين اعطى الربيع حكم القادر في اسناد الفعل اليه وهو مثل
قولنا شبه ما بليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر فان الغرض سان تقدير
قدروه في نفوسهم وجهة راعوها في اعطاء ما حكم ليس في العمل وهو المعنى
بقول صاحب الكشاف واما اسناد الختم الى الله تعالى فلينبه على ان هذه
الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها كالخلقي غير العرض فبطل ما قيل
ان حاصل الاول انه من قبيل الاستعارة التبعية حيث شبه اعراضهم
عن الحق المانع عن نفوذه بالوصف الخلقي للشئ المانع عما هو منط من ذلك
الشئ في التمكن والاستقرار لم يصرح بالمشبه به بل كنى عنه بالختم بالمسند
الى الله تعالى ثم قيل هذا ما يقتضيه ظاهر عبارة الكتاب لكن التحقيق ما
عليه المحققون من شراح الكشاف من ان الاسناد الى الله تعالى كناية عن فرط
تمكن هذه الهيئة الحادثة المانعة عن نفوذ الحق لان كونها كذلك يستلزم
كونها مخلوقة لله تعالى صادرة عنه فذكر اللازم ليتصور وينتقل منه الى
ملزومه الذي هو المقصود فيصدق به كما يقال فلان مجبول على الشر ويراد شدة
تمكنه ورسوخه فيه لا تحقق خلقه عليه ولما لم يمكن الاسناد الى الله تعالى
على مذهبهم وجب ان يعد مجازا متفرعا عن الكناية لان المعنى الاصلي اذا امكن
كان كناية واذا لم يمكن مجازا متفرعا عنها فيجوز اطلاق الكناية عليه باعتبار

الاصل والمجاز باعتبار الفرع ولكن ظاهر الكتاب بعيد من هذا التحقيق
وذلك لما عرفت ان مراده بالتشبيه ليس ما فهم القائل مراده عين
مراد صاحب الكشاف فاذكر في بيانه فهو بيان له بلا مرية الثاني ان
المراد به اي بالكلام بتمامه ان يكون استعارة تمثيلية بان يراد به
تمثيل حالهم قلوبهم بحال قلوب محققة اي بقلوب البهايم التي خلقها
الله تعالى خالية عن الفطن اي التفطن لامور يتوصل بها الى الاستدلال
والانقطاع بالايات او حال قلوب مقدر ختم الله عليها اي خلقها
عديمة الانتفاع بالايات ثم ذكر الجملة الدالة على المشبه به كما في قولهم
اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فكما انه ليس هناك من المخاطب تقديم
وتأخير للرجل فكذا ههنا ليس من الله تعالى منع عن قبول الحق فظهر الفرق
بين هذا التمثيل وبين التمثيل السابق فانه كان بمجرد ختم كما عرفت وهذا
في مجموع الكلام ونظيره في كون الكلام بجملته تمثيلا بلا ملاحظة
الاجزاء سأل به الوادي اذ هلك وطارت به العنقاء اذا طالت
غيبته وليس للواد ولا للعنقاء عمل في هلاكه ولا في طول غيبته بحال
من طارت به العنقاء فكذلك مثلت حال قلوبهم فيما كانت عليه من
التباعد عن الحق بحال القلوب المذكورة نقل عن الخليل ان العنقاء اسم
ملك وتأنيثه بالنظر الى لفظ العنقاء ونقل عن الازهري عن المنذر
عن المفضل عن ابن الكلبي انه بجوالي الرس جبلا مشهورا بدمخ بفتح الدال
المهملة وسكون الميم والخاء المعجمة سمكه في السماء بئر قدر ميل وفيه
طاير من احسن الطيور لها عنق طويل لونها مشوب بكل الالوان وكان
من عادتها ان تنقض على الطيور لها عنق مشوب فيا كل فجاعت يوما
ولم تجد طيرا فانقضت على صبي فذهبت به فسميت عنقاء مغرب لانها
تغرب بكل ما اخذته ثم انقضت يوما على جارية فاربت الحلم فذهبت
بها فشكوها الى نبيهم حنظلة بن صفوان فدعا عليها وقال اللهم
خذها واقطع نسلها فاصابته صاعقة فاحرقت فضربت بها العرب
مثلا في اشعارهم وانشد البحتري • ابت دون ذاك الدهر ايام جرمهم •
وطارت بزاك العيش عنقاء مغرب • الثالث ان الاسناد مجازي

من باب اسناد الفعل الى السبب كما فى قولهم بنى الامير المدينة فانّ
ذلك اى المنع عن قبول الحق فعل الشيطان او الكافر نفسه ولما كان
صدوره عنه باقداره تعالى اياه اسند اليه تعالى اسناد الفعل الى
المسبب فيكون بمنزلة احيى الارض الربيع فى كون المسند والاسناد
مجازيين وردّ هذا بانّه يقتضى صحة اسناد الشرور والقبايح اليه تعالى
باعتبار الاقدار والتمكين الرابع ان لا يكون الختم مجازا عن الالجاء
الى الكفر والمنع عن قبول الحق ليمتنع اسناده الى الله تعالى بل عن ترك
القسر والالجاء الى الايمان وحينئذ يصح اسناده الى الله تعالى
حقيقة وذلك انّ اعراقهم لما رسخت فى الكفر واستحكمت بحيث لم
يبق الى تحصيل ايمانهم سوى الالجاء والقسر ثم لم يقسرهم ابقاء لهم
على غرض التكليف فانّ مدار التكليف والاختيار على القدرة و
الاختيار عبّر جواب لما عن تركه بالختم لعلاقة السببية بينهما فانّ
الختم سبب لعدم التعرض لشئ مختوم عليه وتركه على حاله فانّه اى
عدم قسرهم وتركهم على حالهم سدّ لايمانهم لانّه سدّ لطريقه ثم ليس
المقصود من تركه تعالى قسرهم الى الايمان مدلوله الحقيقى بل هو كناية
عن تناهيهم فى الكفر والضلال اذ ينتقل منه ان مقتضى حالهم الالجاء
لولا مانع ابتناء التكليف على الاختيار ومنه الى انّ الايات والقدر
لا تفيد لهم ومنه الى اصرارهم على الكفر وتناهيهم فى الضلال وهو
معنى قوله وفيه اى فى اسناد الختم الى الله تعالى بالمعنى المذكور اشعار
بطريق الكناية على ترامى اى ترقى امرهم فى الغى اى الضلال والخيبة
وتناهى انهماكهم فى الضلال والبغى وردّ هذا ايضا بانّه خال عن
القرينة الخامس ان يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون اى نقلا
بالمعنى لا بعباراتهم مثل قولهم قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه وفى
اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فانّ كون القلوب فى اكنة
هو معنى الختم عليها كما انّ ثبوت الوقر فى الاذان ختم عليها وثبوت
الحجاب تغطية للابصار تهكما واستهزاء بهم مفعول له للحكاية
وكونها للتهكم مما يعرف بالذوق السليم والاسناد الى الله تعالى

حقيقة

حقيقة لانّهم يجوّزون اسناد القبيح الى الله تعالى واما الختم فيجوز
ان يكون حقيقة بناء على ما ذكر فى قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف
انّهم ارادوا فى اغطية جبلة وفطرة وان يكون مجازا بناء على ما ذكر
فى قوله تعالى وقالوا قلوبنا فى اكنة الاية انّها تمثيلات لنبو قلوبهم
عن الحق كقوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب الاية فانّه
تهكّم بالكفرة من اهل الكتاب ونقل بالمعنى لما كانوا يقولون قبل
البعثة لا ننفك عن ديننا ولا نتركه حتى يبعث النبى الموعود فى التورية
والانجيل وردّ هذا ايضا بانّ سوق الكلام يأباه لانّ القصد
بختم الله الى تقرير ما تقدّم من حال الكفار وتاكيده سواء جعل
استينافا اولا السادس انّ ذلك الختم يكون فى الاخرة جزاء على قبح
اعمالهم فيكون الاسناد على حقيقة وانما اخبر عنه بالماضى لتحققه
وردّ ذلك ايضا بما ردّ به الخامس السابع انّ المراد بالختم ليس
ما ذكر ليمتنع اسناده الى الله تعالى بل وسم قلوبهم بسمة اى علامة
يعرفها الملائكة فيبغضونهم فيكون ختم استعارة تبعية حيث
استعير الختم ثم اشتق منه الفعل والقول بانّ حاصله الختم كناية
عن الوسم لانّ الشئ عند البلوغ الى اخره يوضع عليه علامة يتميز
بها عن غيره وهم محض وردّ هذا ايضا بما ردّ الخامس وبانّه غير
مناسب لما بعده من قوله وعلى ابصارهم غشاوة وعلى سمعهم
معطوف على قلوبهم داخل تحت الختم لا انّه خبر لغشاوة او عامل فيهما
على التنازع وداخل تحت التغشيه لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه
وجعل على بصره غشاوة فانّه يدل على ما ذكرنا اذ الايات تفسّر
بعضها بعضا وانما قدّم القلب فى ختم الله على قلوبهم واخّر فى ختمه
على سمعه وقلبه لانّ هذا المقام مقام بيان احرازهم على الكفر
وعدم قبولهم للايمان وذلك مما يتعلق بالقلب فالمناسب
تقديمه وقد عرفت انّ ذلك المقام مقام بيان عدم قبولهم النصح
وعدم مبالاتهم بالمواعظ وذلك مما يتعلق بالسمع فالمناسب
تقديمه وهذه النكتة ايضا مما تفرّدت فيه وللوفاق على الوقف عليه

هذا وما قبله دليلان نقليان وقوله ولانهما لما اشتركا آه
دليل عقلي على ما ذكر واعترض عليه بان لفظ الغشاوة لا ينبئ
عن خصوص جهة المحاذات بل انما ذكر لان الغشاوة في امراض العين
مشهور واجيب بان الغشاوة انما تكون بين الرائي والمرئي
واختصاصه بالمقابلة واضح لاستترة به وكرر الجار في قوله
وعلى ابصارهم ليكون اي تكراره ادل على شدة الختم في الموضعين
فان ختم يستعمل تارة متعديا بنفسه يقال ختمته وهو مختوم
واخرى بعلى يقال ختمت عليه فهو مختوم عليه فاذا استعمل بعلى
يراد الدلالة على شدة الختم لان زيادة اللفظ لزيادة المعنى ولا
معنى يناسب ههنا سوى الشدة فاذا كرر يراد زيادة الدلالة
على شدة فيما دخل فيه وعلى استقلال كل منهما اي من القلوب و
السمع بالحكم وهو الختم عليه فان ملاحظة معنى الجار في كل منهما
تقتضي ان يلاحظ مع كل واحد معنى الفعل المعدى به فكان الفعل
مذكور مرتين هكذا يجب ان يفهم هذا المقام والعجب ان صاحب
الكشاف ذكر الفايدة الاولى دون الثانية ولم يتعرض لها جمهور
الشراح وبعض فاضل المتاخرين منهم بينها بما هو بيان للثانية
وحد السمع للامن عن اللبس كما وحد في قوله كلوا في بعض بطنكم تعفوا
هذا شايع مطرد عند امن اللبس واما اذا لم يؤمن كقولك فرسهم
وثوبهم وانت تريد الجمع فلا يصح واعتبار الاصل عطف على الامن
فانه مصدر في اصله والمصادر لا تجمع وهذا ايضا شايع مطرد
هذان يفيدان الجواز واما المرجح فالاختصار والتفنن بتوحيد
السمع وجمع اخويه مع اشارة لطيفة الى ان مدركاته نوع واحد
ومدركاتهما انواع مختلفة قيل دلالة وحدته على وحدة متعلقه
لا يعلم انها من اي الدلالات ورد بانها التزامية يكتفي فيها باي
لزوم كان ولو بحسب الاعتقاد في اعتبارات البلغاء او على تقدير
مضاف عطف على الامن بتقدير بناء مثل وعلى حواس اي مواضع
سمعهم فيكون السمع حينئذ بمعنى المصدر وفيما سبق كان بمعنى القوة

السامعة

السامعة وكذا السمع يعني انه ادراك السامعة وقد يطلق مجازا
على القوة السامعة وعلى العضو ولعل المراد بهما اي بالسمع والابصار
وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة كما في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب اقول هذا مخالف لمختار حيث قال اي قلب واع يتفكر
في حقايقه وفي تنكير القلب وابهامه تفخيم واشار بان كل قلب لا
يتفكر ولا يتدبر وقد نقله الشيخ عبد القاهر عن بعض المفسرين
ثم شدد عليه التنكير في هذا التفسير وقال وان كان المرجع فيما ذكرناه
عند التحصيل الى ما ذكره ولكن ذهب عليه ان الكلام مبني على تخييل
ان من لا ينتفع بقلبه فلا ينظر ولا يعي بمنزلة من عدم قلبه جملة كما
تقول في قول الرجل اذا قال قد غاب عني قلبي وليس يحضرني قلبي انه يريد
ان يخيل الى السامع انه غاب عنه قلبه بجملته دون ان يريد الاخبار
ان علمه لم يكن هناك وان كان المرجع عند التحصيل الى ذلك وكذا اذا
قال لم اكن هناك يريد غفلته عن الشيء فهو يضع كلامه على التخييل
قال صاحب الايضاح كلام الشيخ حق لان المراد بالاية الحث على
النظر والتقريع على تركه فان اراد هذا المفسر بتفسيره ان المعنى لمن كان
له عقل مطلقا فهو ظاهر الفساد وان اراد ان المعنى لمن كان له عقل
ينتفع به ويعمله فيما خلق من النظر فتفسير القلب بالعقل ثم تقييد
العقل بما قدم عري عن الفايدة لصحة وصف القلب بذلك بدليل
قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها وانما جاز امالتها مع الصاد
وهو من حروف الاستعلاء فكان ينبغي ان يمنع من الامالة لان
الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير فكان فيها
كسرتين وذلك اعون شيء على الامالة وان يمال له ما لا يمال ويؤيده
اي راي الاخفش العطف على الجملة الفعلية اقول هذا تاييد ظاهري
والتحقيق انها اسمية عطف على الفعلية والتكرير في تغيير الاسلوب
ما سبق فلا تغفل وقراء اي غشاوة بالنصب وكسر الغين وهو ما
قال في الكشاف وقراء غشاوة بالكسر والنصب ولا بد في النصب
من تقدير فعل لجعل واحسن على طريقة قوله علفته تبنا واسقيته ماء

باردًا ويدفعه قوله او على حذف الجار الى الاخر وقرء بالضم و
الرفع اى ضم الاول ورفع الاخر وهكذا البواقى وعشاوة بالعين
المفتوحة الغير المعجمة من العشا بالقصر وهو داء فى العين يمنع
الابصار بالليل دون النهار ومنه الاعشى ولعل المعنى حينئذ
يبصرون الاشياء ابصار غفلة لا ابصار عبرة ولذلك اى لعمقه
العطش وردعه سمى الماء العذب نقاخا بالخاء المعجمة لنقخه
العطش اى كسره وفراتا لرفته العطش على قلب الحروف اى
كسره ثم اتسع عطف على قوله والعذاب كالنكال اى وقع الاتساع
فى العذب بالتعمم فاطلق على كل الم فادح بالفاء من فدحنى الشئ
اثقلنى فهو اى العذاب اعم منهما اى مما يكون نكالا ومما لا يكون
لوجوده فى كل منهما بدون الاخر ومن ارجع الضمير الى العقاب
فقد زاغ عن سنن الصواب وقيل اشتقاقه من التعذيب الذى
هو ازالة العذب فان قيل الثلاثى كيف يشتق من المزيد فيه قلنا
المزيد فيه اذا كان اظهر واشهر فقال ان الثلاثى مشتق منه كما
قالوا الوجه من المواجهة كالتقذية بمعنى ازالة القذى وهو ما
يسقط فى العين وفى الشراب والعظم نقيض الحقير المراد بالنقيض
ههنا ما يدفع به الشئ عرفا فاذا قيل هذا كبير او عظيم دفع الاول
بانه صغير والثانى بانه حقير ولما كان فى توصيف العذاب بالعظيم
نوع خفاء حتى قال فى تفسير الكواشى قوى غاية القوة دايم
فى الاخرة بينه بقوله ومعنى التوصيف به اه ومعنى التنكير
فى الاية الكريمة يعنى ان التنكير فى غشاوة وعذاب عظيم للتوعيد
لا التعظيم اما الثانى فظ لان صريح وصفه يفيده واما الاول
فلانه الانسب بالثانى اى التعظيم وهو التعامى اثر على العمى تنبيهًا
على ان ذلك من سوء اختيارهم وشامة اصرارهم على انكارهم و
نبى باضدادهم الذين يخصوا الكفر هكذا قال صاحب الكشاف
ايضًا واعترض عليه بانه انما يصح اذا جعل التعريف فى الذين كفروا
للعهد مرادًا به ناس هم اعلام الكفرة واما اذا حمل على الجنس سوء

جعل عاما خص بالخبر او مطلقا قيد به على ما مر ففيه اشكال
لتناوله المصرين من الماحضين والمنافقين معًا واجاب عنه
شراحه بانه لما افرد المنافقون وفصل احوالهم بما لا مزيد عليه
علم ان المقصود الاصلى بذكر ذلك الحكم المشترك بينهما الماحضون
فقط فان قيل لا ورود للاعتراض عن اصله ليحتاج الى هذا التكليف
فى دفعه لانه قال فى تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب فان
قلت ما الايمان الصحيح قلت ان يعتقد الحق ويقر عنه بلسانه و
يصدقه بعمله فمن اخل بالاعتقاد وان شهد وعمل فهو منافق ومن
اخل بالشهادة فهو كافر ومن اخل بالعمل فهو فاسق فاذا كان
الكافر مقابلا للمنافق عنده كيف يتوجه عليه هذا الاعتراض
نعم يرد على ظاهر كلام المصنف حيث جعل الايمان عبارة عن التصديق
فجوابه ما اشار اليه ان المراد بالذين كفروا الماحضون المجاهدون
بالكفر بقرينة السباق وهو ذكر المؤمنين ظاهرًا وباطنًا و
السياق وهو ذكر المنافقين وتفصيل احوالهم قلنا قد اطلق
لفظ الكافر على ما يعم الماحض والمنافق اما بالاشتراك او التجوز
حيث قال الكفر جمع الفريقين معًا وصيرهم جنسا واحدًا وكون المنافقين
نوعًا من نوعى هذا الجنس مغايرًا للنوع الاخر بزيادة زادوها
على الكفر الجامع بينهما من الخديعة والاستهزاء لا يخرجهم من ان يكونوا
بعضًا من الجنس وسيأتى لهذا زيادة تحقيق وتدقيق ان شاء الله
تعالى ولم يلتفتوا لفته اى لفت الايمان او والله تعالى يقال لا تلتفت
لفتة فلان اى لا تنظر اليه المذبذب المتردد موهوا الكفر اى
ستروه بالايمان الظاهرى يقال موهت الشئ اى طليته بذهب
او فضة وتحته نحاس وحديد فخلطوا به اى بالكفر خداعًا
كما قال الله تعالى يخادعون الله والذين امنوا واستهزاء كما
قالوا انما نحن مستهزؤن ولذلك طول فى بيان خبثهم بذكر
ادعائهم احاطة الايمان من جانب المبداء والمعاد ومخادعتهم
ومرض فى قلوبهم وكذبهم وافسادهم فى الارض وتسفيههم المؤمنين

وجهلهم بقوله تعالى وما يشعرون ولكن لا يعلمون وهو عطف
على طول واستهزاء عطف على طول او جهلهم بهم حيث قال
الله تعالى يستهزئ بهم وتهكم بافعالهم حيث قال اولئك
الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وسجل
على عمهم وطغيانهم اي حكم بها حكما قطعيا حيث قال و
يمدهم في طغيانهم يعمهون وضرب لهم الامثال حيث قال مثلهم
كمثل الذي استوقد نارا الآية وقصتهم قصتهم حال كونه ناشية
عن اولها الى اخرها معطوف على قصة المصرين اي ليس هذا من
عطف جملة على جملة ليطلب بينهما المناسبة المصححة للعطف
بل عطف مجموع جمل متعددة مسوقة لغرض اخر فيشترط فيه
التناسب بين الغرضين دون احاد الجمل الواقعة في المجموعين
فليحفظ هذا فانه غير مشهور في كتب المعاني لاسيما المتون
حذفها في لوقة فان اصلها الوقة وهي الزبد بالرطب وقيل
الزبد وحدها قال حديثك اشهى عندنا من الوقة يعجنها
طبان تشهوان للطعم ويقال لوق الطعام اذا اصلح بالزبد و
هذا يدل على ان اللوقة لغة كرخال بالضم اسم جمع وبالكسر جمع
رخل بكسر الخاء وهي انثى من ولد الضأن او انس بمعنى ابصر
ولذلك اي لكونهم ظاهرين سموا بشرا لان البشر والبشرة
ظاهر جلد الانسان وبشر الارض ما ظهر من نباتها لاجتنانهم
اي اختفائهم فكانه قال ومن الناس ناس يقولون فان قيل
ما فايدة هذا الاخبار واجيب بان مضمون الجار والمجرور يجعل
مبتداء على معنى وبعض الناس او بعض منهم من اتصف بما ذكر
فيكون مناط الفايدة تلك الاوصاف ولا بعد في وقوع الظرف
بتأويل معناه مبتداء يؤيده قول الحماسي منهم ليوث لا ترام
وبعضهم مما قمشت وضم حبل الحاطب حيث قابل لفظة منهم
بما هو مبتداء اعني لفظ بعضهم او للعهد والمعهود هم الذين
كفروا ومن موصولة جعل من موصوفة مع الجنس موصولة

ح

مع العهد رعاية للمناسب والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس
مبهم لا تعيين فيه فناسب ان يعبر عن بعضهم بنكرة والمعهود معين لا
ابهام فيه فناسب ان يعبر عن بعضهم بمعرفة واما الاستعمال فكما في قوله
تعالى من المؤمنين رجال صدقوا حيث عبر عن البعض بالنكرة حين
اريد بالمؤمنين الجنس وفي قوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي حيث
عبر عن البعض بالمعرفة حين اريد بالضمير الجماعة المعينة واراد بالذين
كفروا المعهودين الكفار المختوم على قلوبهم سواء كانوا مجاهدين
او منافقين ومن اذا حملت على الموصولة يراد بها ابن ابي واصحابه
ونظراؤه ممن اصر على النفاق وختم على قلبه فانهم من حيث انهم
صمموا على النفاق دخلوا في عدد الكفار المختوم على قلوبهم المعهودين
غاية ما في الباب انهم اختصوا بزيادة هي تمويه الكفر بالخداع والاستهزاء
ونحو ذلك واختصاصهم بزيادة زادوها على الكفر لا يأبى اي لا يمنع
دخولهم تحت هذا الجنس المعهود باعتبار كونه حصة من مطلق الكافر
كما ان اختصاص الماحضين بزيادة هي المجاهرة بالانكار لا يأبى دخولهم
تحت هذا الجنس ايضا فان الاجناس انما تتنوع بزيادات تختلف
فيها ابعاضها كالحيوان مثلا فانه انما يتنوع بناطق وناهق وصاهل
ونحو ذلك يختلف فيها ابعاضه او حصصه فعلى هذا يكون الآية
يعني ومن الناس الآية تقسيما للقسم الثاني وهو الذين كفروا المختوم
على قلوبهم على قسمين احدهما الماحضون والاخر المنافقون وان كان
المتبادر من اول الكلام ان كل واحد من المؤمنين المخلصين والكافرين
الماحضين والمنافقين المذبذبين قسم مستقل من المكلف والتحقيق
ان الجنس المنحصر في نوعين اذا ذكر في مقام ثم افرد احدهما بالذكر
بطريق الاخراج منه تعين الاخر بالارادة في الاول وههنا كذلك
فان الذين كفروا عبارة عن المختوم على قلوبهم وله نوعان الماحضون
والمنافقون فاذا اخرج المنافقون منه تعين الماحضون بالارادة
من الذين كفروا بهذا الطريق لا بانهم المرادون منه ابتداء وهو معنى
قوله اولا وثنى باضدادهم وثلث بالقسم الثالث المذبذب ثم اذا

جعل اللام في الناس للعهد وجعل المنافقون منه تعين ان يكون
المعهود ذلك الجنس المتنوع الى النوعين لا النوع القسيم للمنافقين
ليمتنع اطلاقه عليهم وهو معنى قوله ههنا فعلى هذا يكون الاية
تقسيما للقسم الثاني وهذا هو التحقيق لكلام صاحب الكشاف
ايضا لما عرفت انه جعل الكفر ههنا اعم مما ذكر قيل اما بالاشتراك
او التجوز وقد اضطرب كلام شراحه في هذا المقام حتى قال النحرير
وبالنظر في اربعة مواضع يظهر انه بعد موضع ابهام واستفهام
الاول تجويز الذين كفروا للجنس متناولا للمصرين وغيرهم الثاني
التصريح بان الله تعالى بداء بالمومنين وثنى بالماحضين وثلث
بالمنافقين الثالث تخصيصه المنافقين بالمصرين على النفاق
على تقدير كون الناس للعهد الرابع جوابه عن سوال جعل المنافقين
من الكفرة المختوم على قلوبهم بان ههنا نوعين من جنس الكفرة متمايزين
بمغايرات تاتي بالنوعية اي تحصلها ولا يابى اي لا يمنع دخولها
تحت الجنسية يعني انك قلت كيف تجعل المنافقين بعضا من الكافرين
المصرين وكلهم ليسوا مصرين الجواب اما عن الاول فبما عرفت
ان تجويز التناول انما هو بحسب ظاهر مفهوم اللفظ بلا ملاحظة
القرينة الخبرية الموجبة للاقتصار على المصرين واما عن الثاني
فبان الموصول ان حمل على العهد فظاهر وان حمل على الجنس فقد
عرفت ان القرينة تخصصه بالماحضين المصرين واما عن الثالث
فبما عرفت ان المعهود جنس المصرين المنحصر في نوعين افرد احدهما
بالذكر بطريق الاخراج منه مع ما ذكر من تشددات تقتضي تقييدهم
بالاصرار واما عن الرابع فبما عرفت ان المنافق الداخل تحت جنس
المصرين هو المنافق المختوم على قلبه فان قيل فعلى هذا لا يكون المنافق
الذي لا يصر على نفاقه داخلا في احكام هذه الايات قلنا لا باس فيه
كما في عدم دخول الماحض الذي لا يصير على كفره فيما تقدم وعدم
دخول صاحب الكبيرة في المتقين مع كونه من المومنين عند الجمهور
فالمذكور من الاقسام الثلثة للمكلفين رؤساؤهم واعلامهم هذا

ما تيسر لي في هذا المحل من التحقيق والتدقيق والحل والحمد لله ملهم
الصواب واليه المرجع والماب واختصاص الايمان بالله وباليوم
الاخر بالذكر اراد بيان وجه تخصيص الايمان بهما بالذكر من بين
جملة ما يجب الايمان به فذكر اربعة اوجه الاولان بالنظر الى المحكي
والاخيران بالنظر الى الحكاية الاول انه تخصيص لما هو المقصود
الاعظم من الايمان وهو معرفة الله تعالى ومعرفة يوم جزاء الاعمال
والعقايد فكانه عبر عن الايمان باعظم اجزائه والثاني انه ادعاء
انهم اختاروا اي جمعوا الايمان من جانبيه واحاطوا بقطريه
اي بطرفيه يعني المبداء والمعاد ويندرج فيه الايمان كله والثالث
انه ايذان بانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فكيف
فيما يقصدون به النفاق وذلك لان القوم القائلين امنا بالله
وباليوم الاخر كانوا يهودا اي يهوديين يقال يهودي للواحد و
يهود للجمع كزنجي ورومي وروم وكانوا يومنون بالله واليوم
الاخر ايمانا كلا ايمان اما كون ايمانهم بالله تعالى كلا ايمان فلقوله
تعالى لاعتقادهم في حقه تعالى التشبيه حيث قالوا لموسى عليه السلام
اجعل لنا الهة كما لهم الهة واتخاذ الولد حيث قالوا عزير ابن الله و
اما كون ايمانهم باليوم الاخر كلا ايمان فلان اعتقادهم ان الجنة
لا يدخلها غيرهم حيث حكى عنهم وعن النصارى بطريق اللف والنشر
انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وان النار
لن تمسهم الا اياما معدودة حيث حكى عنهم انهم قالوا لن تمسنا
النار الا اياما معدودة وغيرها مثل انهم يعتقدون ان اهل الجنة
لا ياكلون ولا يشربون ولا ينكحون بل يتلذذون بالنسيم والارواح
العبقة كما سبق ويرون من الاراءة المومنين انهم امنوا مثل
ايمانهم عطف على يومنون بالله وبهذا يتم بيان نفاقهم والرابع
انه بيان نفاقهم لتضاعف خبثهم وافراطهم في كفرهم لان ما قالوه
لو صدر عنهم لا على وجه الخداع والنفاق وعقيدتهم اي والحال
ان عقيدتهم عقيدتهم المعروفة المشهورة لم يكن ما قالوه ايمانا

قال صاحب الكشاف فهو كفر لا ايمان وغيره المصنف الى ماتري
فاصاب لما يرد على الكشاف ان قولهم هذا لا على وجه النفاق مع
العقيدة الفاسدة ليس كفرا بوجه من الوجوه غايته انه ليس
بايمان لفساد العقيدة والقول هو التلفظ بما يفيد معنى من
المعانى مفردا كان او مركبا فالقول حينئذ على معناه المصدرى
ويقال بمعنى القول وللمعنى المتصور فى النفس المعبر عنه باللفظ
وهو المسمى بالكلام النفسى مجازا قيد لقوله تعالى فيكون مجازا
فى الكل من المعانى الاربعة اما الاول فمن تسمية المفعول باسم
المصدر واما الثلثة الباقيه فمن تسمية المدلول باسم الدال
والمراد باليوم من وقت الحشر الى ما لا يتناهى وهو الابد الدايم
الذى لا ينقطع سمى به لتاخره عن الاوقات المنقضية انكار ما
ادعوه صريحا من احداثهم الايمان ونفى ما انتحلوا اثباته التزاما
من كونهم من زمرة المؤمنين يقال انتحل فلان مذهب كذا اذا انتسب
اليه وكان اصله اى مقتضى الظاهر وما امنوا ليطابق قولهم
امنا بالتصريح بشان الفعل دون الفاعل فان قولهم امنا لما كان
صريحا فى صدور الفعل عنهم كان المطابق له التصريح بنفى الفعل
عنهم دون الفاعلية لكنه عكس تاكيدا ومبالغة فى التكذيب
لسلوك طريق الكناية فى رد دعواهم الكاذبة واليه اشار بقوله
لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين ابلغ من نفى الايمان عنهم فى ماضى
الزمان فان انخراطهم فى سلك المؤمنين وكونهم من طوايفهم من لوازم
ثبوت الايمان الحقيقى لهم وانتفاء اللازم اعدل شاهد على انتفاء
ملزومه وفيه من التاكيد والمبالغة ما ليس فى نفى الملزوم ابتداء
وكيف لا وقد بولغ فى نفى اللازم بالدلالة على دوام المستلزم
لانتفاء حدوث الملزوم مطلقا فان الجملة الاسمية المثبتة
كما تفيد الدوام او الثبات فى الاثبات كذلك المنفية تفيد
الدوام والثبات فى النفى لا نفى الدوام والثبات ولذلك
اى لقصد المبالغة اكد النفى بالباء واطلق الايمان فان نفى المطلق

يستلزم

يستلزم نفى المقيد بلا عكس على معنى انهم ليسوا من الايمان
فى شئ من ههنا للبيان وللابتداء والمعنى ليسوا فى شئ من الايمان
بالله وباليوم الاخر ولا من الايمان بغيرهما ويحتمل ان يقيد بما
قيدوا به يعنى بالله وباليوم الاخر لانه جوابه فيكون قرينة
عليه والاية تدل على من ادعى الايمان وخالفه قلبه لسانه
بالاعتقاد لم يكن مؤمنا وجه دلالتها على مخالفة القلب اللسان
ظاهر على تقدير كون لام الناس للعهد كما تحققته فان المنافقين
حينئذ من المختوم على قلوبهم واما على تقدير كونه للجنس فهو
ان قوله تعالى وما هم بمؤمنين تكذيب لهم فى دعواهم التصديق
القلبى على وجه يخرجهم من زمرة المؤمنين فتدبر ولا يدل على من
تفوه اى تكلم بالشهادتين حال كونهم فارغ القلب عما يوافقه
وينافيه لم يكن مؤمنا وانما يدل عليه لو لم يكن قوله تعالى وما
هم بمؤمنين تكذيبا لهم فى اخبارهم بل كلاما ابتدائيا فى الكفار
والخلاف مع الكرامية بكسر الكاف وتخفيف الراء طائفة
منسوبة الى محمد بن الكرام فى الثانى وهو من تفوه بهما فارغ
القلب عما ذكر فانه ليس مؤمنا عندنا خلافا لهم بخلاف الاول
فانه كافر بالوفاق فلا ينتهض الاية حجة عليهم فيه رد على الشيخ
ابى منصور حيث قال فى التاويلات وتبعه الامام الاية اخبار
منهم انهم قالوا ذلك بالسنتهم قولا واظهروا خلافا ما فى قلوبهم
فاخبر الله تعالى نبيه عليه انهم ليسوا مؤمنين اى مصدقين
بقلوبهم وكذلك قوله من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن
قلوبهم وكذلك فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
الاية هذه الايات كلها تنقض على الكرامية لانهم يقولون
الايمان قول باللسان دون التصديق فاخبر الله تعالى عن جملة
المنافقين انهم ليسوا مؤمنين لما لم ياتوا بالتصديق وهذا
يدل على ان الايمان تصديق بالقلب والكرامية يقولون
بل هم مؤمنون الخدع فى عرف العامة ان توهم غيرك خلاف ما تخفيه

فی ضمیرك او غیره من المکروه بالنظر الیه لتزله عما هو فیه ای تسقط
او تمنعه عن مطلوبه الحاصل له من الازلال یوئیده ما قال فی تفسیر
قوله تعالی فازلهما الشیطان عنها اذهبهما عنها وفی بعض النسخ
لتنزله ای تسقطه عما ذکر من الازلال یوئیده ما قال فی سورة
یوسف علیه السلام فی تفسیره قوله تعالی قالوا یا ابانا الایة اراد
به استنزاله عن رؤیته فی حفظه منهم او غیر الحاصل لکن بصدده
ای قربه ماخوذ من قولهم ای العرب العرباء خدع الضب اذا توارى
ای اختفی وقولهم ضب خادع وخدع اذا اوهم الحارش وهو صیاد
الضب خاصة واصله ای اصل الخدع بالمعنی المذکور بحسب اللغة
الاخفاء ای الاخداع بمعنی الاخفاء المخدع بضم المیم وفتح الدال
اسم مکان من الاخداع وفی الاساس خبئ الشیء فی المخدع وهو المخزن
من الاخداع بمعنی وفی الصحاح المخدع والمخدع مثال المصحف والمصحف
الخزانة حکاه یعقوب عن الفراء قال واصله الضم الا انهم کسروه
استثقالا والمخادعة یکون بین اثنین بان یصدر الفعل من کل واحد
من الجانبین متعلقا بالاخر لانه تعالی لا یخفی علیه خافیة لم یتعرض
لوجه انتفاء خدع الله تعالی ایاهم کما تعرض فی الکشاف حیث قال
والحکیم الذی لا یفعل القبیح لا یخدع لانه مبنی علی اصل فاسد للمعتزلة
نعم نحن ایضا نمنع ان ینسب الخدع الی الله تعالی حقیقة لکن لا لما ذکر
بل لما یوهم ظاهره من انه انما یکون عن عجز عن المکافحة واظهار المکتوم
لانه المعهود منه فی الاطلاق صرح به فی الانتصاف ولانهم لم یقصدوا
خدیعته لانهم من اهل الکتاب عارفون بان احدا لا یخدعه تعالی وقد
قال فی شرح التاویلات لا احد یقصد مخادعة الله تعالی مع اقراره بانه
خالقه قال الله تعالی ولئن سألتهم من خلقهم لیقولن الله بل المراد
بالمخادعة انما مخادعة رسوله بناء علی حذف المضاف واقامة المضاف
الیه مقامه وهو جایز فی کلام العرب فی موضع لا یؤدی الی الاشتباه
او بناء علی ان معاملة الرسول معاملة الله تعالی ای المعاملة مع
الرسول معاملة مع الله تعالی لا من حیث ان لفظة الجلالة اطلق

علی الرسول

علی الرسول مجازا للاطباق علی انه لا یطلق علی غیره تعالی لا حقیقة
ولا مجازا بل من حیث انه خلیفته فی ارضه والناطق عنه باوامره
ونواهیه مع عباده کما یقال قال الملك کذا ورسم کذا وانما القائل
او الراسم وزیره او بعض خواصه الذین قوله قوله ورسمه رسمه
فحینئذ یکون المجاز فی النسبة الایقاعیة وههنا بحث وهو ان
هذا الوجهین مبنیان علی ان یخادعون لیس بمعنی یخدعون لما
سیأتی من قوله ویحتمل ان یراد بیخادعون یخدعون لیس کذلك
اذ لا اخداع من الرسول والمومنین ولا مجال لان یکون الخدع من احد
الجانبین حقیقة ومن الاخر مجازا لاتحاد اللفظ فان جعل مجازا
منهما لا یبقی الا الاحتمال الثانی وهو قوله واما ان صورة صنعهم
وحاصله انه اعتبر ههنا هیئة منتزعة من الجانبین وما یجری بینهما
مشبهة بهیئة اخری منتزعة من الخادع والمخدوع فیکون استعارة
تمثیلیة کما حققته فی علی هدی ومن اقتصر علی التبعیة فقد اتبع
العصبیة باجراء احکام المسلمین علیهم کالتواتر واعطاء سهمهم
من المغنم ونحو ذلك استدراجا لهم مفعول له لاجراء او لصنع الله
وهو الرفع لتدبج لیکون الحفظ اشد واقوی وامتثال الرسول
والمومنین عطف علی صنع الله او صنعهم مجازاة لهم مفعول له للامتثال
او الاخفاء او الاجراء بمثل صنعهم وجزاء سیئة سیئة مثلها
صورة صنع المخادع عین خبر ان فی قوله واما ان صورة صنعهم وانما
لم یذکر الوجهین المذکورین فی الکشاف احدهما ان ذلك ترجمة عن
معتقدهم وظنهم ان الله تعالی ممن یصح خداعه وثانیهما ان یکون من
قولهم اعجبنی زید وکرمه فیکون المعنی یخادعون الذین امنوا بالله
وفایدة الطریقة قوة الاختصاص اما عدم ذکر الاول فلغایة بعده
لما عرفت ان لا احد یقصد مخادعة الله تعالی مع اقراره بانه خالقه
واما عدم ذکر الثانی فلبعده ایضا لان مداره کما اعترف به ذاکره
قوة الاختصاص وهی ظاهرة بالنظر الی الرسول علیه السلام دون
سایر المسلمین فلا یکون هذا مثل قوله تعالی والله ورسوله احق

ان ترضوه وان الذين يؤذون الله ورسوله فتدبر ويحتمل ان
يراد بيخادعون يخدعون عطف على قوله والمخادعة يكون بين اثنين
ومن جملته وجهاً رابعاً من وجوه الجواب فقد بعد عن الحق وزاغ
عن سنن الصواب لانه بيان ليقول او استيناف وعلى التقديرين
لا ينبغي ان يشاركهم غيرهم فيه الاول اولى لانه ايضاح لما سبق و
تصريح بان قولهم كان مجرد خداع وايضاً ليست المخادعة امراً مطلوباً
لذاته فلا يكون الجواب به شافياً بل يحتاج الى جواب آخر اشار اليه
بقوله وكان غرضهم بذلك آه الا انه اي يخدعون استثناء من قوله
ان يراد بيخادعون يخدعون فان الزنة لما كانت للمغالبة اي
المعارضة وفي بعض النسخ للمبالغة وهي تصحيف والفعل متى غولب
فيه آه جملة حالية ومبار المباراة ان يفعل مثل ما فعل صاحبه
ليغلبه وحينئذ يقوى الداعي الى الفعل ويجئ ابلغ واحكم.
استصحبت جواب لما اي تضمنت تلك الزنة ذلك اي المبالغة و
ويعضده قراءة من قرأ يخدعون ويتوجه عليه السؤال بان
خدعهم الله محال فيأتي الجوابان الاولان بلا تغيير والثالث بنوع
تغيير فتدبر ولما توجه على الكلام السابق انهم لاي غرض اقدموا
على النفاق ولاي مقصد عزموا على الخداع بيّنه بقوله وكان غرضهم
بذلك ان يدفعوا عن انفسهم ما يطرق به على البناء للمفعول و
القايم مقام فاعله من سواهم من الكفرة يقال طرقه الزمان بنوايبه
اصابه بها ويذيعوها اي يشيعوها الى منابذيهم اي اعداء المسلمين
فان المنابذة اظهار العداوة فان كلا من المتعادين ينبذ الى صاحبه
ما في قلبه من العداوة وينبذ عهده اليه قرئ اي يخادعون بالالف
ثم لما توجه الاستفسار عن المراد بقوله تعالى وما يخدعون الا
انفسهم بعد قوله يخادعون الله والذين آمنوا انه ذلك الخداع
الاول او خداع آخر جار فيما بين اثنين او مقتصر على واحد بيّنه
اولا بالاختيار انه الخداع الاول حيث قال والمعنى ان داير الخدع
اي مصيبته ومضرته وهي في الاصل الهزيمة راجعة اليهم وضررها

يحيق اي يحيط بهم حاصله ان المخادعة للمعاملة الحادثة بينهم وبين
الله تعالى والمؤمنين المشبهة بمعاملة المخادعين فقصره هذه
للمعاملة ههنا على انفسهم بعد تعليقها بما علقت به سابقاً بناءً
على ان ضررها عائد اليهم لا يتجاوزهم ونظيره فلان يضار فلاناً
ولا يضار الا نفسه ومثل هذا الاستعمال شايع في اللغات كلها
جار في باب المفاعلة وغيرها فيكون العبارة الدالة على حصر تلك
المعاملة مجازاً او كناية عن انحصار ضررها فيهم او يجعل لفظ الخدع
المستعار مجازاً مرسلاً عن ضرره في المرتبة الثانية اقول الاحسن
ان يحمل قوله على المشاكلة كما في قوله قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه
قلت اطبخوا لي جبة وقميصاً وبيّنه ثانياً باختيار انه خداع آخر
جار بينهم وبين انفسهم بحسب التغاير الاعتباري حيث اوانهم
في ذلك اي خداعهم الله تعالى والمؤمنين على ما ذكر خدعوا انفسهم
لما غروها بذلك فاوهموا الاباطيل والاكاذيب منا لتستفرغ
على هذا الخداع امور مهمة واغراض مطلوبة وهي تخدع بذلك
وتطمئن وخدعتهم انفسهم حيث حدثتهم بالاماني جمع امنية
الفارغة اي الخالية عن اثر وفايدة يترتب عليه وحملتهم على مخادعة
من لا يخفى عليه خافية ولا يقدم على مثله الا مخدوع الخافية ضد
العلانية والشئ الخفي كذا في القاموس وقرأ الباقون وما
يخدعون لان المخادعة لا يتصور الا بين الاثنين اقول ينبغي ان يحمل
هذا على وجه اختيارهم هذه القراءة وترجيحها على الوجه الاول
والا فنفس القراءة ثابتة بالنقل المتواتر وايضاً كما ان المخادعة
لا يتصور الا بين اثنين كذلك لا يتصور الخدع الا للغير فلابد من الاول
الى التأويل وقرئ يخدّعون من خدّع بالتشديد بمعنى خدع بالتخفيف
كقتّل بمعنى قتل ويخدّعون بفتح الياء وبتشديد الدال بمعنى يختدعون
وقرئ يخدعون ويخادعون على البناء للمفعول ونصب انفسهم
بنزع الخافض اي عن انفسهم كما قيل في قوله تعالى واختار موسى قومه
اي من قومه اقول ينبغي ان يكون نصبها على قراءة يخدعون بمعنى يختدعون

ايضاً بنزع الخافض الا ان ثيبا اخدع بمعنى خدع والنفس ذات الشئ
وحقيقته المتبادر منه ان يكون حقيقة فيها ومجازاً فيما سواها
فيكون قوله لان نفس الحسّي به بياناً للعلاقة وكذا الحال في ساير
التعليلات وللقلب بمعنى العضو الصنوبري لانه محل الروح عند
المتكلمين بناءً على ان الروح جسم لطيف حالّ في البدن او متعلقة
كما توهمه الفلاسفة واختاره بعض المتكلمين بناءً على انه مجرد متعلق
بالبدن تعلق التدبير والتصرف بواسطة تعلقه بالروح الحيواني
الحالّ في القلب هكذا يجب ان يفهم هذا الكلام فان بعضهم قد اخطاء
فحمله على الاستخدام وللدم لان قوامها به حتى ذهب بعض الاطباء
الى ان الروح الدم وللماء لفرط حاجتها اليه قال الله تعالى وجعلنا
من الماء كل شئ حياً وللرأي في قولهم فلان يؤامر اي يشاور نفسه
اذا تردد في الامر واتجه له رأيان لا يدرى على ايهما يعتمد فاطلاقهما
على الرأي بطريق المجاز المرسل لانه ينبعث عنها فيكون المسبب باسم
السبب والحال باسم المحل او بطريق الاستعارة لان الرأي يشبه
ذاتاً يأمره ويشير عليه قيل هذا انسب بالمقام واظهر بحسب المعنى
فالمراد بالانفس ههنا ذواتهم لانها الاصل ولا مقتضى للعدول عنها
ويحتمل حملها على ارواحهم وارائهم بناءً على ظهور اعتبار المغايرة
فيهما وكان ارادة الذوات ناظرة الى قوله والمعنى ان دايرة الخداع اه
واحتمال حملها على الارواح والاراء ناظر الى قوله او انهم في ذلك
خدعوا اه لتمادي غفلتهم اي لتماديهم في غفلتهم في الاساس تمادى
في الامر تمادّ فيه الى الغاية ويجوز ان يكون حقيقته وبال الخداع اي
وخامته كالمحسوس الذي لا يخفى الا على موف الحواس ففي ما يشعرون
اشعار بانحطاطهم عن مرتبة البهايم حيث لا يدركون اجلّ المدركات
فيكون ابلغ واليق بالمقام من لا يعلمون واصله الشعر وهو العلم
الدقيق المستنبط ومنه الشعر وقيل علم يحصل بالحس وهو المناسب
لقوله ومنه الشعار لانه ثوب يلي الجسد ويحس به
فايدة قيل قوله وما يشعرون متصل بقوله يخادعون الله اي وما

يشعرون

يشعرون انهم يخدعونها كذا في اللباب والحسد وهو ان يتمنى زوال
نعمة المحسود اليك والضغينة وهي الحقد لانها مانعة عن نيل
الفضايل كالجهل بما سوى العقايد والحسد والضغينة وحب
المعاصي او مؤدية الى زوال الحيوة الحقيقية الابدية كالجهل بما
يتعلق بالاعتقاد وسوء العقيدة اعلم ان في المرض جهتين احديهما
باعتبار الحال والثانية باعتبار المآل الاولى اخراج البدن عن
اعتداله وايجاب الخلل في افعاله والثانية تاديته الى زوال الحيوة
فلما شبهت الاغراض النفسانية بالمرض اعتبر فيها الجهتان المذكورتان
بالضرورة والاية الكريمة تحتملهما ذهب صاحب الكشاف الى ان المراد
به في الاية المعنى المجازي فقط وتبعه شراحه وخالفه المصنف
حيث جوز ارادة المعنى الحقيقي ايضاً ولعل هذا هو الصواب لان
الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه
وداوم على ذلك واستمر فربما صار سبباً لتغير المزاج قلبه و
تألمه ووجعه فعلم ان هذا مع كونه معنى حقيقياً ابلغ من المعنى
المجازي الذي لا يرتكب الا لكونه ابلغ من الحقيقة والى هذا اشار المصنف
بقوله فان قلوبهم كانت متألمة تألماً حسياً تحرقاً عما فات عنهم
احتراقاً لما اشتهر ان الحسد كالنار والحاسد كالحطب في الاحتراق
وفي بعض النسخ على ما فات فيكون من حرق اسنانه اي لحق بعضها
ببعض حريق وهو كناية عن شدة الغيظ من الرياسة يدل على ذلك
قول سعد بن عباده لرسول الله صلى الله عليه وسلم في عبد الله بن
ابي اعف عنه يا رسول الله واصفح عنه فوالله لقد اعطاك الله
الذي اعطاك ولقد اصطلح اهل هذه البحيرة ان يعصبوه بالعصابة
فلما رد الله تعالى ذلك بالحق الذي اعطاكه شرق بذلك لا يقال ان
قوله تعالى في قلوبهم مرض جملة مستأنفة لبيان موجب خداعهم
ونفاقهم فعلى هذا يكون حمل المرض على حقيقية غير مناسب لانا
نقول منشاؤه الغفلة عما ذكرنا في تحقيق الحقيقة فلا تغفل
فزاد الله غمهم تفسير لقوله تعالى فزادهم الله مرضاً فان قيل كان

كان المناسب لقوله فان قلوبهم كانت متألمة ان يقول ههنا
فزاد الله تألمهم قلنا لما كان الغم مفضيا الى التألم عبر به عنه
واشارة ذكره اى دفعه ثم بين المعنى المجازى بقوله ونفوسهم
كانت معرفة قطعا عطفا على قلوبهم كانت متألمة فزادهم الله
ذلك المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد ونحو ذلك بالطبع اى
الختم على قلوبهم او زاده الله تعالى بازدياد التكاليف عليهم
المشهور في الازدياد اللزوم لكنه تبع صاحب الكشاف في استعماله
متعديا فانه مضاف الى مفعوله وتكرير الوحى الى النبى عليه السلام
وتضاعف النصر به على اعدائه اقول حق العبارة تضعيف النصرة
كما لا يخفى وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى متعلق بقوله او
بازدياد التكاليف آه واخويه لان الزايد يجب ان يكون من جنس
المزيد عليه او ملايما له وتقريره ان المراد باسناد زيادة مرضهم
اليه ليس باسناد الزيادة من حيث نفسه بل من حيث انه اى
الزيادة بتأويل المرض الزايد او ان مع الفعل مسبب من فعله
المسبب له تعالى وهو ما ذكر من ازدياد التكاليف وتكرير الوحى
وتضاعف النصر فان كلا من ذلك سبب لزياده مرضهم لانه تعالى
كلما زاد التكليف النصر فانكروه ازداد كفرهم وسوء اعتقادهم ونحو
ذلك وكذا الحال في تكرير الوحى وكلما نصره الله تعالى ازداد
معاداتهم اياه عليه السلام وحسدهم وضغينتهم ثم لما ورد
ان المرض ههنا بمعنى الرجس في قوله تعالى فزادتهم رجسا وزيادته
قد اسندت هناك الى السورة دون الله تعالى فكيف التوفيق
اجاب بقوله واسنادها اى الزيادة الى السورة قوله تعالى
فزادتهم رجسا من قبيل الاسناد الى السبب ايضا لكونها اى
السورة سببا لتلك الزيادة من حيث انهم اذا سمعوها انكروها
ويحتمل ان يراد بالمرض معنى آخر مجازى ايضا مشبه بالمرض الحقيقى
وهو ما تداخل قلوبهم من الجبن والخور اى الضعف فان قلوبهم
كانت قوية اما القوة طمعهم فيما كانوا يتحدثون به ان ريح الاسلام

تهبت حينا ثم تسكن ولواؤه تخفق اياما ثم يقر فضعفت
حين شاهدوا شوكة المسلمين في الحرب وغيره وامداد الله تعالى
لهم بالملائكة في الحرب واما لجراءتهم وجسارتهم في الحرب فضعفت
قذف الله الرعب في قلوبهم اعلم ان قوله تعالى فزادهم الله مرضا
دعاء عليهم عند بعض اهل التفسير لكن قوله فزاد الله تعالى ذلك
بالطبع وبزيادة تضعيف يدل على انه اخبار وعليه الاكثر و
عطف الماضوية على الاسمية لنكتة اذ اريد في الاول اعنى في
قلوبهم مرض ان ذلك لم يزل غضا طريا الى زمان الابصار وفي
الثانية ان ذلك تسبب لازدياد مرضهم المحقق اذ لولا تدنس
الباطل لازدادوا بزيادة امداد الاسلام ونزول الآيات
شفاء ثم ان قوله تعالى في قلوبهم مرض جملة مستأنفة لبيان
الموجب لخداعهم وما هم فيه من النفاق ويحتمل ان تكون مقررة
لعدم شعورهم والاول انسب لان قوله وما يشعرون سبيله
سبيل الاعتراض اى مولم بفتح اللام من الايلام تفسير بالمعنى
الحقيقى له يقال الم اى صار ذا الم فهو اليم اى ذو الم فلما ورد
ان الالم حينئذ صفة المعذب فكان ينبغى ان لا يوصف به العذاب
دفعه بقوله وصف به العذاب للمبالغة فكان العذاب من
شربة يتألم وهذا نهاية المبالغة كقوله تحية بينهم ضرب وجيع
فان الوجيع صفة المضروب في الحقيقة وصف به الضرب للمبالغة
اوله وخيل قد دلفت به بخيل المراد بالخيل الفرسان ودلفت
دنوت او تقدمت والباء في بخيل زايد على طريقة قولهم جد جده
اى على طريقة الاسناد المجازى ولم يرد انه من قبيل الاسناد الى
مصدر المسند كما في المثال بعينه بل هو قريب منه لما عرفت ان
العذاب الم خاص والذى هو من قبيله قولك الم اليم ووجع وجيع
قيل انما اقتصر صاحب الكشاف على ذكر العقلى ردا لما قيل ان
الفعيل بمعنى المفعل كالسميع بمعنى المسمع وسيأتى تبيانه في قوله
تعالى بديع السموات انه ليس بثبت اقول ليس اقتصار المصنف عليه

لذلك لان ذلك الرد مردود عندهم كما سيجئ تحقيقه هناك
لنا والمعنى بسبب كذبهم اشارة الى ان الباء للسببية وما
مصدرية واما كلمة كان فللدلالة على الاستمرار فى الازمنة
كما يدل يكذبون على الاستمرار التجددى او ببدله اشارة الى
جواز كون الباء للبدلية كما فى قول الحماسى فليت لى بهم قوما
اذا ركبوا شنوا الاغارة فرسانا وركبانا اقول كان المناسب
ذكر المقابلة بدل البدلية فان المقابلة تقتضى المعاوضة و
البدلية تقتضى زوال المبدل منه وقيام مقامه يؤيده قوله
جزاء اى حال كون العذاب الاليم عوضا له اى لكذبهم قال فى
مغنى اللبيب بعد ذكر البدلية الثامن المقابلة وهى الداخلة على
الاعواض كاشتريته على الف وكافات احسانه بضعف وقولهم
بذلك ومنه ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ثم ان الباء فى بسبب
كذبهم وببدله كالباء فى قولهم معنى كتب بالقلم باستعانته
ومعنى دخلت عليه بثياب السفر بمصاحبته الى غير ذلك فانهم
كثيرا ما يجمعون بين الحروف وبين ما يدل عليه قال ابو البقاء
قوله بما كانوا يكذبون صفة لاليم اقول فيه بحث لما تقرر ان
الصفة لا توصف بل هو ايضا صفة لعذاب وهو اى خبرهم
الكاذب قولهم امنا فانه اخبار باحداثهم الايمان فى الماضى
ولو كان انشاء كان متضمنا للاخبار يصدون منهم من كذبه
من التكذيب لانهم كانوا يكذبون الرسول بقلوبهم اى يصفونه
بالكذب اقول حذف المفعول حينئذ اما لرعاية الفاصلة او
لمجرد الاختصار بناء على ان شان هذا الجنس وهو اليهود يكذب
الرسل قاطبة بلا اختصاص لواحد منهم او لترك خطاب الرسول
عليه السلام بايقاع صريح التكذيب عليه فى اوايل الكتاب الحكيم
كما قالوا فى قول البحترى قد طلبنا فلم نجد لك فى السود ذو المجد
والمكارم مثلا ان حذف المفعول لترك مواجهة الممدوح بطلب
مثل له قصدا الى المبالغة فى التاديب وهذا احسن الوجوه

واذا

واذا دخلوا الى شياطينهم عطف على قلوبهم وفى بعض النسخ الى
شطار دينهم والشاطر من اعيا اهله خبثا ومن كذب الذى
هو للمبالغة اى الزيادة فى الكيفية بمعنى يكذبون كذبا عظيما
او التكثير اى الزيادة فى الكمية من جهة كثرة القائلين الاول
مثل بين الشئ فانه يدل على كمال ظهور الشئ واتضاحه والثانى
مثل موتت البهايم فانه يدل على كثرة موتها ومن كذب الوحشى
اذا جرى شوطا ووقف لينظر ما وراءه قيل هو مجاز مأخوذ من
كذب المتعدى كانه يكذب رأيه وظنه فيقف لينظر ما وراءه ولما
كثر استعماله فى هذا المعنى وكان حال المنافق شبيهة به جاز
ان يستعار منه لها وان كان ما تقدم منه اولى والكذب هو
الخبر اى الاخبار عن الشئ كزيد مثلا بخلاف ما هو ملتبس به من
ثبوت القيام او انتفائه عنه او الاعلام بالشئ الذى هو النسبة
على خلاف الوجه الذى هو ملتبسة به من كونها ثابتة او منتفية
وهو حرام كله كانه مذاهب الشافعية اذ ذكر فى كتب الحنفية
انه يجوز فى ثلثة مواضع فى الصلح بين الناس وفى الحرب ومع امرأته
وما روى ان ابرهيم عليه السلام كذب ثلث كذبات هى قوله انى
سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله بملك الشام ان سارة اختى
فالمراد التعريض ففى الاول اراد بنا سقم وقد علمه بوحى او بامارة
من النجوم او انى سقيم الآن بسبب غيظى من اتخاذكم الالهة وفى
الثانى انه اذا لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه فكيف يصلح للالوهية
وان تعظيمه كان هو الحامل له على كسرها وفى الثالث اراد الاخوة
فى الدارين وقيل كذباته الثلث هى قوله فى الكواكب هذا ربى ثلث
مرات وقصد به الحكاية او الفرض والتقدير ليرشدهم الى عدم
صلاحيته للالوهية وسيأتى تحقيق معنى التعريض ان شاء
الله تعالى ولكن لما شابه كل واحد من الثلث الكذب فى صورته
سمى به بطريق الاستعارة كما يسمى صورة الانسان المنقوشة
بالانسان عطف على يكذبون او يقول قيل الاول اوجه لقربه

ولخلوه عن علل البيان او الاستيناف وما يتعلق به بين اجزاء
الصلة ولافادته تسبب الفساد للعذاب فيدل على قبحه ووجوب
الاحتراز عنه كالكذب قوله في الاخير بحث لان العطف على يكذبون
يقتضي ان يكون المعنى ولهم عذاب اليم بقولهم انما نحن مصلحون اذا
قيل لهم لا تفسدوا في الارض فيفيد تسبب القول للعذاب لا تسبب
الفساد له وقد يرجح الثاني بكون الاية حينئذ على نمط تعديد
قبايحهم وافادتها اتصافهم بكل من تلك الاوصاف بالاستقلال
ولدلالتها على ان لحوق العذاب الاليم بسبب كذبهم الذي هو ادنى
احوالهم في كفرهم ونفاقهم فما ظنك بسايرها واما عطفه على
الاسمية اعني قوله ومن الناس من يقول فضعيف وان ظن صاحب
الكشاف انه اوفى بتأديته هذه المعاني وذلك لعدم دلالته
على اندراج هذه الصفة وما بعدها في قصة المنافقين وبيان
احوالهم اذ لا يحسن حينئذ عود الضماير فيها اليهم كما يشهد به ذوق
من له ادنى دربة في اساليب التركيب وما روي عن سلمان الفارسي رض
ليس الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام فقط بل وسيكون
اي بعد هؤلاء او بعد زمانه عليه السلام من اي الذي حاله حالهم
من النفاق وما يترتب عليه فيكون معنى قوله لم يأتوا بعد لم ينقرضوا
ولم يأتوا من اخرهم وانما احتيج الى التأويل لان الاية متصلة بما
قبلها بالضمير الذي فيها فيكون اصلها اصل ما قبلها من الايات بالضرورة
فلا وجه للتفرقة وكلاهما بمعنى ان الفساد يعم كل ضار والصلاح يعم
كل نافع وكان من فسادهم او الفساد الناشي من جهتهم في الارض دون
فسادهم في انفسهم هيج الحروب والفتن يقال هاج الشيء هيجا او
هياجا اذا ثار وهاجه غيره يتعدى ولا يتعدى والمراد هنهنا
اللازم لان المتعدي افساد لا فساد والقول بان الانسب من افسادهم
لان الهيج هنا متعد بقرينة قوله لمخادعة المسلمين وممالات الكفار
عليهم اي معا ونتهم للمسلمين افساد وافساد كما لا يخفى على اهل السداد
وغفلة عن قوله فان ذلك اي مخادعتهم والممالات عليهم يؤدي الى فساد

ما في الارض

ما في الارض بسبب تأديته الى هيج الحروب والفتن من الناس والدواب
فانها تقتل في الحروب والحرث فانه يقطع او يدس بالارجل قوله اشارة
الى ان الكلام من قبيل المجاز باعتبار المال لان حقيقة الافساد
جعل الشيء فاسدا وفعلهم ليس كذلك وقول صاحب الكشاف
ان ما كانوا فيه عين الفساد ومعنى لا تفسدوا لا تأتوا بالفساد
ولا يفعلون فلا حاجة الى المجاز رد بان اتيان الشخص بفساد نفسه
ليس حقيقة الافساد وايضا لا يبقى حينئذ كقوله في الارض
فايدة يعتد بها وقوله ما في الارض اشارة الى ان الفايدة في
ذكر الارض التنبيه على ان فعلهم يؤدي الى فساد عام شامل للحيوانات
وغيرها ومنه اظهار المعاصي والاهانة بالدين عطف على فسادهم
في الارض وتوجيه لما نقل عن ابن عباس والحسن والقتادة و
السدي ان المراد بالفساد في الارض اظهار المعاصي بان ذلك ايضا
من الفساد لا انه منحصر فيه فان الاخلال بالشرايع والاعراض عنها
مما يوجب الهرج اي القتل والمرج يقال مرج الامر بالكسر اي اختلط
واضطرب مرجا بالتحريك ويسكن ههنا لازدواج الهرج ويخل بنظام
العالم وذلك لان الشرايع سنن موضوعة بين العباد فاذا تمسك
الخلق بها زال العدوان وحصل الامان ولزم كل واحد بشانه فحقنت
الدماء وسكنت الفتن فكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها
اما اذا تركوا التمسك بالشرايع واقدم كل احد ما يهواه لزم الهرج
والمرج ويندرج فيهم فيه تحريفهم الكتاب ودعوتهم الكفار الى تكذيب
المسلمين والقائل المفهوم من قوله تعالى واذا قيل لهم هو الله تعالى او بواسطة
الرسول عليه السلام فالرسول من عنده جواب لاذا يعني قوله قالوا
ورد للناصح على سبيل المبالغة يعني قوله انما نحن مصلحون فالمجموع
للمجموع والمعنى انه لا يصلح مخاطبتنا بذلك لان مقتضى المبالغة ان
يعرف المتكلم حال المخاطب بقدر الامكان ويراعي مقتضى الحال في خطابه
وههنا لم يكن كذلك فان شاننا ليس الا الاصلاح اي نحن مستمرون
عليه ولا يصدر منا افساد وهذا يفهم من ايرادهم الجملة اسمية

وان حالنا متمحضة عن شوايب الفساد اشارة الى ان القصر افرادى
فانهم لما نهوا عن الافساد توهموا ان قد حكم عليهم بانهم يخلطونه
بالاصلاح فاجابوا بانهم مقصورون على محض الاصلاح لا يشعر
به شئ من وجوه الافساد والفساد اقول مبنى هذا التوهم وهمهم
الباطل ان غاية امرهم عند المؤمنين خلطهم الافساد بالاصلاح بناء
على خلطهم الكفر بالايمان ولا يشعرون انه محض افساد واختاروا
لفظ انما تنبيها على ان ذلك مكشوف لا يستر ومعروف لا ينكر
فلا ينبغى ان يشك فيه لان انما يفيد قصر ما دخله على ما بعده اعم
من ان يكون لقصر الشئ على حكم مثل انما زيد منطلق وان يكون لقصر
الحكم على الشئ مثل انما ينطلق زيد كما تقرر فى موضعه وانما قالوا ذلك
لا لانهم تصوروا الفساد بصورة الفساد لكن قصدوا به الجحود والعناد
بل لانهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح لما فيه قلوبهم من المرض
كما قال الله تعالى افمن زين له سوء عمله فرآه حسنا وقال تعالى
وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون وقال تعالى وهم يحسبون انهم
يحسنون صنعا الى غير ذلك قال ابن كيسان يقال لما على من لم يعلم
انه مفسد من الذم انما يذم اذا علم انه مفسد ثم افسد على علم ثم قال
ففيه جوابان الاول انهم كانوا يعملون الفساد سرا ويظهرون الصلاح
وهم لا يشعرون ان امرهم يظهر عند النبى صلى الله عليه وسلم والاخر
ان يكون فسادهم عندهم صلاحا وهم لا يشعرون ان ذلك فساد
ورد لما ادعوه من قصرهم انفسهم على الاصلاح ابلغ رد فانهم لما
بالغوا فى كونهم مصلحين بولغ فى كونهم مفسدين من جهات متعددة
ذكر الاولى بقوله للاستيناف به اذ يقصد به زيادة تمكن الحكم فى
ذهن السامع لوروده عليه بعد السؤال والطلب وذكر الثانية
بقوله وتصديره بحرفى التأكيد الاولى الا المنبهة على تحقيق ما بعدها
فان همزة الاستفهام التى للانكار اذا دخلت على النفى افادت
تحقيقا لان انكار النفى تحقيق للاثبات وهذا مختار صاحب الكشاف
والراغب ومن تبعهما وذهب كثير من النحاة الى انه لا تركيب فيها

ونظيره

ونظيره أليس ذلك بقادر فانه يفيد تحقيق قادريته وتقريرها
ولذلك اى لافادتهما التحقيق بما يتلقى به القسم كان واللام وحرف
النفى واختها اما وتركيبها ايضا مختلف فيه التى هى من طلايع
القسم جمع طليعه وهى مقدمة الجيش استعيرت لمطلق المقدمة
نحو اما والذى ابكى واضحك والذى امات واحيى والذى امره الامر
والثانية ان المقررة للنسبة كما تقرر فى موضعه وذكر الثالثة
بقوله وتعريف الخبر فانه يفيد تارة قصر المسند على المسند اليه
وهو المذكور فى المفتاح والمشهور فى الاستعمال واخرى يفيد
قصر المسند اليه على المسند نحو الكرم هو التقوى والحسب هو المال
اى لا كرم الا التقوى ولا حسب الا المال قال ابو الطيب اذا كان
الشباب السكر والشيب هما فالحيوة هى الحمام لا حيوة الا الحمام
وهذا هو المناسب للمقام اعنى رد دعويهم الباطلة فانهم لما
قصروا انفسهم على الاصطلاح قصر افراد ناسب فى ردهم ان يقصروا
على الافساد قصر قلب اى مقصورون على الافساد لا حظ لهم فى
الاصلاح ويجوز ان يقال انه يفيد على ما مر فى تعريف المفلحين انه ان
حصلت صفة المفسدين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم
الحقيقة فالمنافقون هم لا يعدون تلك الحقيقة وذكر الرابعة
بقوله وتوسيط الفصل فانه يفيد تاكيد القصر على الاول وتاكيد
نسبة الاتحاد على الثانى وعلى التقديرين يفيد المبالغة فى الرد لما
ادعوه وله فايدة اخرى فانه لرد ما فى قولهم انما نحن مصلحون من
التعريض للمؤمنين فان التعريض زايد على اصل دعواهم القصر على
الاصلاح فالمناسب ان يرده التاكيد الزايد على اصل القصر الوارد
لرد تلك الدعوى وذكر الخامسة بقوله والاستدراك بلا يشعرون
اى بلكن لا يشعرون لكن لما كان ظهور معنى الاستدراك فى
لا يشعرون اقتصر عليه وذلك لانه يدل على ان كونهم مفسدين
قد ظهر عليهم ظهور المحسوسين لكن لا حس لهم ليدركوه فان كمال الايمان
مجموع الامرين هذا مبنى على ما عند الشافعية ان الاعمال داخلة

فى كمال الايمان وقالت المعتزلة داخلة فى نفس حقيقة الايمان
وخالفهما الحنفية كما امن الناس فى محل النصب على المصدر
وما مصدرية والتقدير امنوا ايمانا مثل ايمانهم او كافة
مثلها فى ربما فانها يكف الحرف عن العمل ويصح دخولها على الجملة
ويكون للتشبيه بين مضمونى الجملتين اى حققوا ايمانكم كما تحقق
ايمانهم واللام فى الناس للجنس وهو المختار ولذا قدمه على العهد
مخالفا للكشاف والمراد به الكاملون فى الانسانية آه يعنى
ان الجامعين لخواص الانسان وفضايله يستحقون ان ينحصر
فيهم الجنس كانهم الجنس كله فهذا الحصر بالنظر الى كمالهم واذا
لوحظ ان غير المؤمنين كالبهايم فى فقد التميز بين الحق والباطل
بل لادنى مرتبة منها فلايندرجون فى الناس بل هو منحصر فى
المؤمنين كان هذا حصرا بالنظر الى نقصان من عداهم وقصورهم
عن رتبة الانسانية وقد ارادهما صاحب الكشاف بقوله او للجنس
اى كما امن الكاملون فى الانسانية اى يجعل المؤمنون كانهم
الناس على الحقيقة ومن عداهم كالبهايم فى فقد التميز بين الحق
والباطل واما عبارة المصنف فناظرة الى الاول فقط ومن
هذا الباب اى من نفى اسم الجنس عمن لا يوجد منه خواصه المقصودة
منه قوله تعالى صم بكم ونحوه كمسى ولا يسمعون ولا يبصرون فانهم
ليسوا صما وبكما وعميا فى الحقيقة لكن لما انتفى عنهم فوايد السمع
والكلام والابصار وثمراتها المقصودة منها سموا بذلك و
قد جمعهما اى الجنس والكامل منه الشاعر فى قوله • ديارها
كنا وكنا نحبها • اذ الناس ناس والزمان زمان • وان كان
المحمول على الكامل نكرة فيه اذ المعنى ان جنس الناس كله ناس
كاملون لا قصور فيهم وان جنس الزمان كله زمان كامل لا فتور فيه
او للعهد والمراد به اى بالناس الرسول ومن معه وهم معهودون
لانهم مقابلون فى الايمان ومبغوضون عندهم فهو نصب اعينهم
او من امن من اهل جلدتهم فى الحديث قوم من جلدتنا قال ابن الاثير

صح ديارها كنا وكنا نحبها

اى من انفسنا وعشيرتنا فعلى هذا لفظ الاهل زايد وعبارة فى
الكشاف احسن وهى من جلدتهم كابن سلام واصحابه وهم ايضا معهودون
لانهم مع تلك المقابلة من ابناء جنسهم ومصاحبيهم وقد عارضهم
ايمانهم فهم حاضرون فى اذهانهم والمعنى امنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص
متمحضا عن شوايب النفاق المفهوم منهم ان القائل الامر بالايمان
هم المؤمنون لا بعض المنافقين لبعضهم فيما بينهم كما ذكر بعض المفسرين
وحينئذ يجب ان يحمل قولهم انؤمن كما امن السفهاء على انه مقول فيما بينهم
لا فى وجود المؤمنين والا لزم كونهم مجاهرين لا منافقين صرح به الامام
فى الكبير واستدل به على قبول توبة الزنديق فى الصحاح الزنديق من
الثنوية والجمع الزنادقة والهاء عوض من الياء المحذوفة واصله
الزناديق وعند الفقهاء من يبطن الكفر بالاصرار ويظهر الايمان
تقية واختلفوا فى قبول توبته والاصح عند الحنفية انها تقبل قبل الظفر
به وبعده لا بل يقتل كالساحر والداعى الى الالحاد والاباحى وان
الاقرار باللسان ايمان والا لم يفد التقييد يعنى ان قوله تعالى امنوا
قيد بقوله كما امن الناس فلو لم يكن مجرد الاقرار ايمانا لما حصل مستمد
بلا اخلاص فيكفى قوله امنوا بلا حاجة الى قوله كما امن الناس واجيب
بان مجرد الاقرار انما يعد ايمانا نظرا الى واما الايمان الحقيقى المعتبر
عنده تعالى فانما هو المقترن بالاخلاص اقول الظاهر ان المستدل به
على هذا هو الكرامية وقد سبق ان الخلاف معهم فيمن تفوه بالشهادتين
فارغ القلب عما يوافقه وينافيه واما من ادعى الايمان وخالف
قلبه لسانه كالمنافقين فكافر بالوفاق ولعل هذا هو السر فى عدم
تعرض المصنف للجواب والله اعلم بالصواب الهمزة فيه للانكار بمعنى ان
ذلك لا يكون واللام فى السفهاء للعهد مشارا بها الى الناس المعهودين
والكاملين وهذا عهد بلفظ اخر وباعتبار وصف اخر واللام ليس
للعهد بل التعريف الجنس اى جنس السفيه كما هو راى البعض من الاصوليين
من بطلان الجمعية وتعين الجنسية او جنس السفهاء بوصف الجمعية
كما هو قانون العربية فكان قوله بأسره مشيرا الى هذا لانه ينبئ عن التعدد

الذنديق من الثنوية

وساب الشيخين ع يعنى ابا بكر وعمر رضى الله عنهما

والكثرة واراد به الاحتراز عن الحصة المعهودة وهم اى الجاري ذكرهم
من الناس المعهودين او الكاملين مندرجون فيه اى في الجنس او السفهاء
على زعمهم اى زعم المنافقين والا فهم عقلاء كاملون في نفس الامر
وانما سفهوهم اى عدّوا المومنين سفهاء او نسبوهم الى السفاهة
لان مرادهم بالسفهاء اما مطلق المؤمنين فتسفيههم لاحد الامرين
الاول انهم لغاية جهلهم وجمعهم الصريح واخلالهم بالنظر الصحيح
اعتقدوا ان ما هم فيه هو الحق ومقتضى العقل وما عداه باطل
ومن ارتكب الباطل كان سفيهاً فاسد الرأى وهو المراد بقوله
لاعتقادهم فساد رأيهم الثاني انهم كانوا في رياسة وقوم
ويسار وكان اكثر المؤمنين على خلاف حالهم فقراء فسموهم سفهاء
تحقير الشأنهم وهو المراد بقوله او لتحقير شأنهم واما بعض منهم
وهو عبد الله ابن سلام واشياعه فتسفيههم ليس لما ذكر لانتفاء
الامرين بالنظر اليهم بل لان اسلامهم لما غاظ المنافقين وفت
اعضادهم قالوا ذلك على سبيل التجلد متوقياً من الشماتة بهم و
وهو المراد بقوله او للتجلد وعدم المبالاة لمن امن منهم اه والتحا
الرقة والضعف رد لما ادعوه ابلغ وهذا مستفاد من قوله تعالى
الا انهم هم السفهاء ومبالغة في تجهيلهم هذا مستفاد من قوله تعالى
ولكن لا يعلمون ثم بين المبالغة في التجهيل بقوله فان الجاهل بجهله
الباء صلة الجاهل الجازم صفة الجاهل على خلاف ما هو الواقع
وهو الذى يسمى بالجهل المركب اعظم ضلالة واتم جهالة من
المتوقف المعترف بجهله ولذا اشترط في النظر عدم الاول
ووجود الثاني وقال الشاعر جهلت ولم تعلم بانك جاهل
وذاك لعمري من تمام الجهالة فانه ربما يعذر كمن اسلم في دار الحرب
وجهل بالفرايض فانه معذور بخلاف من انكرها وينفعه الايات
والنذر بخلاف الجاهل بجهله لانه اى فصل الايات بلا يعلمون
اكثر طباقا لذكر السفه لانه جهل فذكر العلم معه يكون جمعاً بين
المتضادين وهو الطباق ببيان لمعاملتهم مع المومنين والكفار

جواب عما يتوهم ان هذا الكلام تكرار لقوله السابق ومن الناس من
يقول امنا يعني انه اذا نظر الى جزاء الشرطية الاولى يعني قالوا امنا
يتوهم ان هناك تكراراً واما اذا لوحظ انه مقيد بلقائهم واذا الشرطية
الثانية معطوفة على الاولى على ان كلا منهما شرطية مستقلة
كالشرطيتين السابقتين بل على انهما بمنزلة كلام واحد فيظهر ان هذه
الاية سيقت لبيان معاملتهم مع الفريقين وما صدرت به القصة
يعني قوله ومن الناس من يقول امنا فمسافة اى سوقه لبيان
مذهبهم انهم ليسوا مومنين وتمهيد نفاقهم مع المومنين اقول
يمكن ان يدفع التكرير بوجه اخر وهو ان مرادهم بقولهم السابق
امنا بالله وباليوم الاخر الاخبار عن احداث الايمان وبقولهم
ههنا امنا الاخبار عن احداث الاخلاص في الايمان قال الامام المراد
اخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان الاول ان الاقرار باللسان
كان معلوماً منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه هو
الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرامهم من هذا الكلام ذلك الثاني
ان قولهم للمؤمنين يجب ان يحمل على نقيض ما كانوا يظهرون لشياطينهم
واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب وجب ان يكون مرادهم في
ما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب فلا تكرير وما ذكرنا لا ينافي
قول المصنف فيما سيأتي انهم قصدوا بامنا احداث الايمان لان
مراده الايمان على وجه الاخلاص فتدبر يقال لقيته ولاقيته اذا
صادفته واستقبلته هكذا وقعت العبارة في الكشاف ايضاً قيل
حقها على لفظ الخطاب اذا استقبلته بضم التاء واى المفسرة و
ذلك انه اريد تفسير الفعل المسند الى ضمير المتكلم فان اتى بكلمة
اى كان ما بعدها تفسيراً لما قبلها فيجب تطابقهما ويجوز في صدر
الكلام تقول على الخطاب ويقال على البناء للمفعول وان اتى بكلمة
اذا كان صدر الكلام في موقع الجزاء فيجب ان يكون ما بعد اذا على
لفظ الخطاب اى اذا استقبلت تقول لقيته ولا يستقيم اذا استقبلت
يقال لقيته الا اذا قدر ان القائل هو المخاطب لكنه عبارة قلعة

حيث يلقى بصيغة المجهول اى غيرك وعدى بالى لتضمين معنى الانتهاء
تقديره واذا سخروا منتهين اليهم سخريتهم كما ان تقدير احمد اليك
فلانا احمده منتهيا اليك حمده الذين ماثلوا الشياطين اى
شابهوهم فيكون لفظ الشياطين استعارة تصريحية للماخين
اولكبار المنافقين ومن اسمائه اى الشياطين الباطل وهو
مؤيد لاشتقاق الثانى اى فى الدين والاعتقاد دون الصور
والاجساد خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية والشياطين
بالجملة الاسمية المؤكدة بان وكان القياس عكس ذلك لانهم
قصدوا بالاولى دعوى احداث الايمان المقارن بالاخلاص
كما مر فلا حاجة الى التاكيد لانه كلام ابتدائى وبالثانية تحقيق
ثباتهم على ما كانوا عليه من الكفر والنفاق فيحتاج الى التاكيد
بناء على ما صدر عنهم من الاقرار المنافى لظاهر الاستمرار على الانكار
ولانه لم يكن لهم باعث على التاكيد فيما خاطبوا به المؤمنين ولا توقع
رواج لادعاء الكمال اى لم يكن لهم توقع رواج الدعوى اذا ادعوا
الكمال فى الايمان على المؤمنين بخلاف ما قالوا مع الكفار والحاصل
ان ترك التاكيد كما يكون لعدم الانكار فقد يكون لعدم الباعث
والمحرك من جهة المتكلم ولعدم الرواج والقبول من جهة السامع
فلذا قالوا وكذلك التاكيد كما يكون لازالة الشك ونفى الانكار
فقد يكون لصدق الرغبة ووفور النشاط من المتكلم ونيل الرواج
والقبول من السامع فلذا قالوا امنا بالجملة الفعلية بلا تاكيد وانا
معكم بالاسمية المؤكدة بان انما نحن مستهزؤن تاكيد لما قبله
ولما لم يكن ظاهر كونهم مستهزئين تكريرا وتقريرا لموافقتهم الشياطين
فى الثبات على اليهودية اخذ منه لازما جعله باعتبار تاكيدا حيث
قال لان المستهزئ بالشئ المستخف به مصر على خلافه فيكون اثباتا
وقبولا للكفر فيكون تاكيدا لما قبله بالضرورة وعكس صاحب المفتاح
فاعتبر لازم الاول وهو ان توهم ان اصحاب محمد عليه السلام الايمان
فيكون الاستهزاء بهم والاستخفاف بدينهم تقريرا لذلك وما اخا

المصنف

المصنف ولى كما لا يخفى او بدل منه لا حاجة حينئذ الى اخذ
اللازم فى احد الجانبين تصادقا الثابت على الباطل والمستهزئ
بالحق مع كون الثانى اوفى بتادية المواد لما فى الاول من بعض القصور
حيث يوافقون المؤمنين فى بعض الامور اقول فالظاهر انه
بدل الاشتمال كما فى قوله • اقول له ارحل لا تقيمن عندنا • والا
فكن فى السر والجهر مسلما • وان قال بعض الافاضل ان الظاهر
انه بمنزلة بدل الكل مع اعترافه بان ارباب البيان لا يقولون ذلك
فى الجمل التى لا محل لها من الاعراب او استيناف وهو اوجه الاوجه
لكثرة الفوايد وقوة المحرك للسؤال ثم الاوجه الثلثة بيان
لترك العاطف بين الجملتين فى المحكى من كلامهم واما تركه فى حكايته
فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد الله يستهزئ بهم لما كان
الاستهزاء بمعنى السخرية محالا على الله لكونه جهلا لقول موسى
عليه السلام اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فى جواب اتتخذنا
هزوا واحتيج الى التاويل وذكر المصنف اربعة اوجه مدارا
للاولين على اعتبار استهزاء فى جانب المستهزئ بهم وجعل المذكور
جزاء له على الاول وارجاع وباله عليهم على الثانى ومدار الاخيرين
على اعتبار الاستهزاء المذكور فى جانب المستهزئ وجعله مجازا
عن انزال الغرض منه بهم على الاول وعن المعاملة معاملة المستهزئ
على الثانى فذكر الاول بقوله يجازيهم على الاستهزاء ثم بين وقوع
تسمية جزاء الشئ باسمه فى الاستعمال بقوله سمى جزاء الاستهزاء
باسمه كما سمى جزاء السيئة سيئة فى قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة
مثلها ثم بين وجه ذلك الاستعمال بقوله اما للمقابلة اللفظ
اى لقصد مقابلته باللفظ المجانس له مع اختلاف المعنى المقصود
فيكون مشاكلة فاندفع ما قيل ان فى توجيه المشاكلة بالمقابلة
فى اللفظ بحثا لان المقابلة فى اللفظ انما يحصل بعد استعماله و
تجوز المجاز لابد ان يكون قبل الاستعمال والا لزم جواز الاستعمال
قبل صلوحه له فان منشا الغفلة عن التفرقة بين الاستعمالين وقصد

او لكونه اى الجزاء مماثلاً له اى لاصل الفعل فى القدر تحقيقا لمعنى
الجزاء فيكون استعارة تبعية للمشابهة فى القدر وذكر الثانى
بقوله او يرجع من الارجاع ويجوز ان يقرأ يرجع من الرجوع المتعدى
لا من الرجوع اللازم وبال الاستهزاء الصادر عنهم عليهم فيكون
تعالى وتقدس كالمستهزئ بهم فى صدور ما يترتب على الاستهزاء
منه تعالى فيكون الاستهزاء استعارة لرد وخامة استهزائهم عليهم
للمشابهة فى ترتيب الاثر فيكون يستهزئ استعارة تبعية ايضاً
لكن بوجه فيغاير الوجه الاول فبطل ما قيل ان العطف باو فى قوله
او يرجع ليس كما ينبغى لان مؤدى المعطوفين واحد اللهم الا ان يحمل
الاول على الجزاء الاخروى والثانى على الدنيوى لما تحققت من الفرق
البين بينهما وذكر الثالث بقوله او ينزل بهم الحقارة والبوار
اى الهلاك الذى هو لازم الاستهزاء والغرض منه فبينهما سببية
فى التصور ومسببية فى الوجود فيكون مجازاً مرسلاً وذكر الرابع
بقوله ويعاملهم معاملة المستهزئ اه فيكون استعارة تبعية
تمثيلية كما تحققته فى يخادعون الله فليتأمل فى هذا المقام فانه
من مداحض الكتاب وما تيسر لى فى حله وتحقيقه من اثار لطف
ملك الوهاب الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب
على التمادى اى مع بلوغهم الى الغاية فى الطغيان وسيأتى بيانه
فاذا صاروا اى رجعوا اليه وقد يؤمنه وانما استونف به اى
جعل هذا الكلام المصدر بذكر الله تعالى مستانفاً به ولم يعطف
على ما قبله لا لمجرد دفع توهم كونه معطوفاً على انا معكم ليندرج حينئذ
فى مقول المنافقين او على ما قالوا ليتقيد بالظرف اعنى اذا دخلوا بل له
وليدل اه اعلم ان الاستيناف مطلقا ههنا نكتة وهى الاشارة
الى ان ما ارتكبوه من الاستهزاء بلغ فى الشناعة والتعاظم على
الاستماع على حد يتوجه لكل سامع ان يقول هؤلاء الذين شانهم
ذلك ما مصير امرهم وعقبى حالهم وكيف معاملة الله تعالى والمؤمنين
معهم ولم يتعرض لها المصنف بل لما فى الاستيناف الخاص وهو المصدر

بذكره تعالى

بذكره تعالى من نكتتين حيث لم يصدر بذكر المؤمنين مع انهم الذين
سيتهزئ بهم المنافقون او كان ينبغى ان يعارضوهم ويقابلوهم
ذكر الاولى بقوله ليدل على ان الله تعالى كفى مؤنة عباده المؤمنين
حيث تولى مجازاتهم اى المنافقين ولم يحوج المؤمنين ان يعارضوه
باستهزاء هو مجرد سخريته واستخفاف وفيه تعظيم لشان المؤمنين
وانما لم يقل على ان الله تعالى هو الذى تولى مجازاتهم كما قال فى الكشاف
لان قصد التخصيص بما بنى على المبتداء المظهر المعرف مما ينكره كثير
من علماء البيان ولم يدل عليه دليل يفيد الاطمينان ولان تخصيص
الاستهزاء بالله تعالى ونفيه من المؤمنين يقتضى ظاهر اتحاد معنى
الاستهزائين وليس كذلك بل استهزاء الله تعالى بهم انزال الهوان
عليهم واستهزاء المؤمنين بمجرد السخرية ومن اختار الحصر احتاج الى
التكلف فى التوجيه وذكر الثانية بقوله وان استهزائهم اى
المنافقين لا يؤبه به اى لا يبالى به ولا يلتفت اليه فى مقابلة ما
يفعل الله تعالى بهم لصدوره عمن يضمحل علمهم وقدرتهم فى جنب
علمه وقدرته بخلاف استهزاء المؤمنين فانه مماثل لاستهزاء المنافقين
غير زايد عليه ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم ليطابق تعليل النفى
قولهم وهو انما نحن مستهزؤن ايماء تعليل المنفى وهو عدم القول
بان الاستهزاء يحدث حالاً فحالاً ويتجدد حيناً بعد حين اما افادته
الحدوث والتجدد فلكونه فعلاً واما كون ذلك وقتاً بعد وقت
فلان المضارع لما كان دالاً على الزمان المستقبل الذى ينقلب حالاً
بعد حال شيئاً بعد شئ على الاستمرار ناسب ان يقصد به اذا وقع موقع
غيره ان مصدره المقارن لذلك الزمان يحدث على منوال مستمر استمراراً
تجددياً لا ثبوتياً كما فى الجملة الاسمية وهكذا كانت نكايات الله تعالى
جمع نكاية يقال نكى فى العدو اذا قتل فيهم وجرح وههنا المراد العقوبات
والسماد بالفتح السرقين والرماد لا من المد فى العمر بمعنى الامهال
فانه يعدى باللام والحذف والايصال الذى سيأتى خلاف الاصل
لا يصار اليه الا لدليل ويدل عليه قرأة ابن كثير ويمدهم بضم الياء

من الامداد بمعنى اعطاء المدد اذ لم يستعمل امد من المد ثم ان هنا
الاسناد مبقى على ظاهره عندنا والمعتزلة لما تعذر عليهم اجراء
الكلام على ظاهره لانه تعالى ذمهم على الطغيان فلو كان المد فيه
فعلا له تعالى فكيف يذمهم عليه قالوا في توجيهه ثلثة اوجه
مدار الاول كون يمدهم من المد بمعنى الزيادة والتقوية وكون
في طغيانهم متعلقا بيمدهم على اللغوية وحاصله ان المدد هنا
هو ما تزايد من الدنس والظلمة في قلوبهم بسبب خذلان الله تعالى
اياهم او مكنه الشيطان من اغوائهم لاصرارهم على الكفر فالمسند
مجاز لغوي والاسناد مجاز عقلي من قبيل اسناد الفعل الى سببه
البعيد يمنحها يعطيها بسبب كفرهم متعلق بمنعهم او مكن الشيطان
عطف على منعهم الله اسند ذلك جواب لما الثانية واضاف
الطغيان اليهم اه بيان لقرينة المجاز ومصداق ذلك اي ما
يصدق كون الاضافة اليهم قرينة المجاز انه لما اسند المد الى
الشيطان اطلق الغي ولم يقيده بالاضافة يريد ان هذه الاضافة
اشارة لطيفة من افعالهم التي اكتسبوها استقلالا باختيارهم
وان الله تعالى بريء منه لا يتعلق به لا خلقا ولا ارادة فحقه ان
يضاف اليهم لا اليه اشعارا بهذا الاختصاص لا بالاختصاص
باعتبار المحلية والاتصاف فانه معلوم من تماديهم في الطغيان
فلا حاجة الى الاضافة فلو لا حملها على قصد ذلك الاشعار لعريت
عن الفائدة ومثله معتبر في الاشارات الخطابية عند ارباب البلاغة
ولا يريد انها تدل بالوضع على ان الطغيان بايجاد العبد لا بايجاد
الله تعالى وارادته ليرد عليه ان الامور المخلوقة لله تعالى مشية
اتفاقا اذا قامت بالعباد كالحسن والقبح والسواد والبياض
تضاف اليهم اضافة حقيقة لا مجازية لادنى ملابسة فلا دلالة
لاضافة الطغيان على ايجادهم اياه ومدار الثاني كون امد يمد من المد
في العمر وكون كل من طغيانهم ويعمهون حالا اما على التداخل و
الترادف ولما كان المد في العمر فعل الله تعالى حقيقة واعتبر في فعله

عند المعتزلة امران الاول كونه معللا بالاغراض والثاني كونه على
وفق مصالح العباد اشار الى اعتبارهما هنا بقوله كي ينتهوا
ويطيعوا ثم لما كان الحال قيدا للعامل مقارنا مضمونها لمضمونه
في الوجود اعتبر زيادة كل من طغيانهم وعمههم بحسب ازدياد عمرهم
فاشار اليه بقوله فما زادوا الا طغيانا وعمها واما الحصر
فمستفاد من المقام ومدار الثالث كون يمدهم من المدد كما في
الاول وكون في طغيانهم متعلقا بيعمهون وهو خبر لمبتدء
محذوف ولما انقطع في طغيانهم عن التعلق بيمدهم اعتبر انه فعل الله
تعالى فاعتبر فيه الامران المذكوران فاشار الى ذلك بقوله استصلاحا
ثم اشار الى تقدير ما في الكلام من الحذف بقوله وهم مع ذلك
يعمهون في طغيانهم يعني انه تعالى يقويهم ويزيدهم في المال والاولاد
ونحو ذلك طلبا لصلاحهم ولم يحصلوا صلاحا ولا فلاحا بل هم
مع ذلك الاحسان يعمهون في الطغيان فتأمل فان هذا المحل
من قبيل الاول بل هو اغمض واشكل الحمد لله على توفيقه لحل هذا
المقام وتحقيقه اعمى الهدى بالجاهلين العمه هو لرؤية اوله ومهمه
اطرافه في مهمة اي دبه مفازة اطرافها متصلة بمفازة اخرى
خفي المنار بالقياس الى من لا دراية له بالمسالك جعل خفاء العلامة
عمى لها بطريق الاستعارة وقيل اعمى صفة من عمي عليه الامر بمعنى
بمعنى التلبس اي ملتبس الهداية الى طرقها على من يجهل ويتحير فيها
وقيل اعمى فعل ماض اي اخفى طرق الاهتداء والعمه جمع عامه وهو
لا رأي له ولا دراية بالطرق اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
قيل هو تعليل لاستحقاقهم الابلغ والمد في الطغيان على سبيل الاستيناف
او جملة مقررة لقوله ويمدهم في طغيانهم اختاروها عليه واستبدلوها به
كان الاحسن والاليق لما سيأتي ان يقول استبدلوها به واختاروها
عليه بالعكس واستعمال او مكان الواو ولما كان ما ذكره معنى
مجازيا ذكر المعنى الحقيقي ثم بين على وجه التحقيق انه من اي قسم
من المجاز فقال واصله اي اصل الاشتراء ومعناه الحقيقي في العرف

بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان اذ لو كان من المنافع سمى
استيجارا لا اشتراء فان كان احد العوضين ناضا فى الصحاح اهل الحجاز
يسمون الدراهم والدنانير نضا وناضا قال ابو عبيد وانما يسمونه
ناضا اذا تحول عينا بعد ان كان متاعا تعين من حيث انه لا يطلب
لعينه قوله ان يكون ثمنا فاعل تعين وما بينهما اعتراض للتعليل
والا اى وان لم يكن احد العوضين ناضا بان يكونا ناضين او غير
ناضين فاى عوضين تصورته بصورة الثمن بان تدخل عليه الباء
ولذلك اى لكون باذل اى عوضين تصورته بصورة الثمن بان تدخل
عليه الباء مشتريا واخذه بايعا عدت الكلمتان اى البيع والشراء
من الاضداد كالجون الابيض والاسود ثم استعير الاشتراء للاعراض
عما هو حاصل فى يده محصلا به اى بما فى يد غيره سواء كان ذلك
الغير من المعانى او الاعيان وهذا بمقابلة قوله السابق لتحصيل
ما يطلب من الاعيان فعلى هذا يكون الاستعارة فى اشتروا
تبعية بلا مرية ومنه قول الشاعر قيل ابو النجم هرمه اخذت بالجمة
وهى مجتمع شعر الراس والباء للمقابلة او البدلية راسا ازعرا
اى قرع الدردرا بضم الدالين منابت اسنان الصبى وقيل الاسنان
الساقطة الباقية الاصل وبالطويل العمر اى بالعمر الطويل بان
يكون العمر بدلا من الطويل وعطف بيان له عمرا جيذرا بالجيم المعجمة
القصير كما اشترى المسلم اذ تنصرا يلمح الى قصة جلمة الابن الايهم و
كانا من بقايا ال جفنه وهم الغسانيون من ملوك الشام وقد وفد
على امير المومنين عمر رضى عنه واسلم على يده ثم تنصر ولحق بالشام
روى انه كان فى الطواف فوطئ ازاره رجل من بنى فزارة فلطفه
جبلة فهشم بها انفه وكسر ثناياه فشكاه المظلوم الى عمر رضى عنه
فامر بالاقتصاص واستمهله جبلة الى الغد ليتردى فى امره فهرب
الى الروم ولحق بقيصر وتنصر ثم ندم من غير اقلاع وقال فى ذلك
تنصرت بعد الحق عارا للطمة ولم يك فيها لو صبرت لنا ضرر
ولا ركنى فيها الجاج حمية فبعت لها العين الصحيحة بالعور فليت

انى لم تلدنى وليتنى صبرت على القول الذى قال لى عمر ثم اتسع فيه
واستعمل فى معنى اعم مما ذكر اعنى الرغبة اى الاعراض عن الشئ سواء
كان فى يده او لا طمعا فى غيره ولما ذكر المعنيين المجازيين وكان كل
منهما محتملا ههنا اراد تطبيق الاية الكريمة بهما على وجه يندفع به
اشكال يرد عليها وهو انهم لم يكونوا على هدى فكيف اشتروا الضلالة
به واما تطبيقها على الاول فبقوله والمعنى اضلوا بالهدى آه و
حاصله ان المراد بالهدى الهدى الذى جبلوا عليها وقد كانوا
على هذا الهدى بلا مرية ثم استبدلوا به الضلالة فلا مجاز فى
ثبوت الهدى بل فى لفظ الهدى ان لم يكن الفطرة مندرجة فى
حقيقته فظهر اندفاع الاشكال واما تطبيقها على الثانى فبقوله
واختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى يعنى ان الاشتراء
ليس بمعنى الاستبدال ليجب كونهم على هدى بل بمعنى الاختيار والترجيح
وظ انه لا يقتضى كونهم على هدى فظهر اندفاع الاشكال به ايضا
ترشيح للمجاز وهو فى اللغة ان تجعل الام اللبن القليل فى فم ولدها
شيئا فشيئا حتى يقوى على المص يقال فلان ترشيح للوزارة اى يربى
ويوهل لها وقيل اصله ترشح الظبية ولدها وهو ان تعوده المشى
وترشيح المجاز فى الاصطلاح ان تقرن بصفة او تفريع كلام يلايم
معناه الحقيقى فاذا قرن به فقد ربى المجاز وهيأ لانه يبلغ حد
الاعجاز وهو فى الاستعارة كثير وقد يوجد فى المجاز المرسل كما يقال
لفلان فى يد طولى اى قدرة كاملة ثم ان ترشيح الاستعارة
انما يتصور بعد تمامها بقرينتها فالتخييل لا يكون ترشيحا وان كان
ملايما للمستعار منه لانه قرينة المكنية وانما يعد ترشيحا ما زاد
عليه من ملايماته وههنا لما استعمل الاشتراء فى معاملتهم بطريق
الاستعارة التبعية والقرينة ذكر الضلالة والهدى اتبعه ما
يشاكله اى يلايم الاشتراء ويناسبه تمثيلا اى تصويرا لخسارتهم
اى بما فاتهم من فوايد الهدى بصورة خسار التجار مشاهدة ومعاينة
ونحوه ولما رايت النسر عز اى غلب ابن داية اى الغراب سمى به لانه

يقع على دابة البعير و يأكل منها وهي فقارع فكانها يغدو كما
تغدو الام و عشش في وكريه اي اتخذ العشي وهو موضعه الذي
يعمله من دقايق العيدان ونحو ذلك والمراد الحلول و النزول جاش
له صدري من جاشت القدر اي غلت والمراد الاضطراب استعاد
للشيب اسم النسر وللشعر الاسود اسم الغراب ورشحها بالتعشيش
وبالوكرين لان الغراب له وكران وكر للشتا ووكر للصيف والمراد
القودان اي جانب الراس واللحية والقرينة قوله جاش له صدري
واعلم ان الترشيح قد يكون باقيا على حقيقة تابعا للاستعارة
كقولك رايت اسدا وفي البراثن فانك لا تريد به الا زيادة تصوير
للشجاع وانه اسد كامل من غير ان يذهب بلفظ البراثن الى معنى اخر
وقد يكون مستعارا من ملايم المستعار منه لملايم المستعار له
كما في البيت فان لفظ الوكرين استعير فيه من معناه الحقيقي للراس
واللحية او القودين ولفظ التعشيش للحلول والنزول فهما مع كونهما
مستعارين ترشيحان لتينك الاستعارتين لا باعتبار المعنى المقصود
بهما بل باعتبار لفظهما ومعناهما الاصلي ولذلك سمي اي الربح
شفا وهو بالكسر الفضل والربح وقال ابن السكين الشف ايضا
النقصان فهو من الاضداد واسناده اي الربح على ما اختاره
صاحب الكشاف كيف اسند الخسران الى التجارة الاصل ان يقول
كيف اسند الربح لان النفي لا مدخل له في الاسناد يعني ان الفعل
اذا اسند الى غير فاعله لملابسة بينهما كالنوم الى الليل كان مجازا
عقليا سواء كان الاسناد مثبتا او منفيا فقولك نام ليلي
وما نام ليلي كلاهما مجاز لان النوم قد اسند فيهما الى غير ما هو له
اما بطريق الاثبات او بطريق النفي واعترض عليه بان نسبة الفعل
قد يكون ثبوتية وقد يكون سلبية وكل واحد منهما معتبر في نفسها
الا ترى انك اذا قلت ما ربحت التجارة بل التاجر لم يكن هناك مجاز
اصلا وعلى هذا فحقه ان يقول كيف اسند عدم الربح الى التجارة
الا انه عدل عنه تنبيها على ان عدم الربح هنا جعل كناية عن الخسران

وان كان اعم منه ثم اسند واشار الى ذلك الى انه لو اقتصر هنا
على عدم انتفاء الربح كان منسوبا الى ما هو محله حقيقة فلا مجاز
نعم اذا كني به عن الخسران واسند الى التجارة كان مجازا وفايدة هذه
الكناية التصريح بانتفاء مقصود التجارة مع حصول ضده بخلاف
ما لو قيل فخسرت تجارتهم والضابط ان الفعل ان نفي عن غيره
فاعله وقصد مجرد نفيه عنه كان حقيقة واذا اول ذلك النفي
بفعل اخر ثابت للفاعل دونه كان مجازا اقول ما ذكره من قصد
مجرد النفي انما يصح اذا لم يوجد قرينة صارفة عنه وقد وجدت
هنا فان قوله سابقا اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
وقوله لاحقا وما كانوا مهتدين في الدلالة على التجوز كاد على علم
ثم ان جعل النسبة السلبية كناية عن الخسران بقرينة قوله سابقا
تمثيلا لخسارتهم وقوله لاحقا من حيث انها سبب الربح والخسران
وتحقيقه ان عدم الربح وان كان اعم من الخسران نظرا الى نفس
مفهومه لكنه متناول له نظرا الى خصوص المادة كما قال في شرح
التاويلات ان المحل هنا لا يقبل الا لوصفين يكون اثباتا
للوصف الاخر فظهر ان الوجه ما اختاره ولك ان ترجع ضمير اسناده
الى خسارهم في قوله تمثيلا لخسارهم فيوافق ما في الكشاف لكن الاول
اولى وهو لاربابها جملة حالية على الاتساع اي التجوز خبر اسناده
لتلبسها اي التجارة التي هي فاعل مجازي بالفاعل الحقيقي هذا
تقدير ان لا يشترط في الاسناد المجازي مشابهة الفاعل المجازي بالفاعل
الحقيقي في ملابسة الفعل واقتصر على تلبسه به مطلقا او لمشابهتها
اي التجارة اياه اي الحقيقي من حيث انها سبب الربح والخسران
فيكون من قبيل الاسناد الى السبب وهذا على تقدير ان يعتبر
الشرط المذكور وما كانوا مهتدين لطرق التجارة يريد دفع ما يرد
ان عدم اهتدائهم قد عطفت على انتفاء ربح تجارتهم بالواو ورتبا
معا بالفاء على اشتراء الضلالة بالهدى فما وجه الجمع بينهما مع
ذلك الترتيب على ان عدم الاهتداء قد فهم من استبدال الضلالة

بالهدى فيكون تكريرا للماضي وحاصل الدفع ان وجه الجمع بينهما
كون الثاني ايضا ترشيحا للاستعارة واما وجه ترتيبهما على
ما ذكر فلكونهما لازمين له اما لزوم الاول فظاهر واما لزوم الثاني
فلان معنى وما كانوا مهتدين على ما قالوا وما هم بمهتدين في الحال
بطريق التجارة اورد ما يكونون مهتدين لها وقد كان المنفي في
الملزوم اصل الهدى فحينئذ يصح الجمع والترتيب بلا تكرار وذلك
فان المقصود منها اي التجارة امران احدهما راس المال والثاني
الربح وهؤلاء المنافقون قد اضاعوا الطلبتين اي المطلوبتين
لان راس مالهم كان الفطرة السليمة عن دنس الكفر وسوء العقائد
والعقل الصرف اي الخالص عن شوايب الوهم ودواعي الهوى
فلما اعتقدوا هذه الضلالة بطل استعدادهم الذي كان لهم
بتلك الفطرة عن اصله واختل عقلهم وان بقي اصله الذي به
التكليف فعجزوا عن السلوك الى طريق التجارة ولم يبق راس مال
يتوسلون به حين يسلكون طرق التجارة الى درك الحق اي العلوم
والمعارف المطابقة ونيل الكمال بحسب القوة النظرية والعملية
فلم يحصل لهم الربح الحقيقي والفضل السرمدي فظهر صحة الجمع و
الترتيب بلا تكرار اما الاول فلان الاهتداء اذا كان الاهتداء
لطرق التجارة كان في معنى الترشيح فناسب قوله ما ربحت تجارتهم
واما الثاني فلما ظهر ان كلا من عدم الربح وعدم الاهتداء لطرق
التجارة يلزم ترجيح الضلالة على الهدى لانه يستلزم بطلان الاستعداد
واختلال العقل المستلزمين لفقدان طرق التجارة ويستلزم
ايضا انتفاء راس المال المستلزم لفقدان الربح واما الثالث
فلما ظهر ان المنفي اولا اصل الهدى وفي الثاني تفاصيل الطرق
الموصلة الى المطالب وجزئيات الوسائل المفضية الى المآرب
فلا تكرار لما جاء بحقيقة حالهم اي بين بقوله ومن الناس من يقول
امنا الى هنا حقيقة صفة المنافقين فانه اي ضرب المثل اوقع
في القلب واقمع اي اقهر للخصم الالد اي الشديد الخصومة كان الاحسن

ان يقول فانه في القلب اوقع وللخصم الالد اقمع كشبه وشبه
وتشبيه الا ان الشبه بفتحتين يجيء ايضا بمعنى المشابهة كما قال
الجوهري وبينهما شبه بالتحريك ثم قيل للقول اي نقل من معناه
اللغوي الى معنى عرفي اي القول السائر اي الفاشي المنتشر واشار
الى المناسبة بينهما المصححة للنقل بقوله الممثل مضربه اي الموضع
الذي ضرب فيه ثانيا بمورده اي الموضع الذي ورد فيه اولا فالمورد
الحالة الاصلية والمضرب الحالة المشبهة بها فان قيل لفظ انما
يطلق على اللفظ والمناسبة التي هي المماثلة ليست الا بين المعنيين
قلنا هو من قبيل تسمية الدال باسم المدلول ولذلك اي لاجل انه
لا يضرب الا ما فيه غرابة حوفظ عليه وحمي من التغيير انه لو غير لزم
انتفى الدلالة على تلك الغرابة والاظهر ما في المفتاح ان ذلك من جهة
ان المثل استعارة فيجب ان يكون هو اللفظ الدال على المشبه به
بعينه فان وقع تغيير لم يكن مثلا بل هو مأخذ منه واشارة كما
اذا قيل ضيعت اللبن بفتح التاء وانما قلنا الاظهر اذ لا تزاحم في
الاسباب ولان هذا يمكن ان يرجع اليه باعتبار ان مبنى الاستعارة
اشتمال الغرابة ثم استعير لفظ المثل من معناه العرفي لكل حال
او قصة او صفة لا مطلقا بل اذا كانت لها شان وفيها غرابة
وهذا اشارة للجامع المصحح للاستعارة مثل قوله تعالى مثل الجنة
التي وعد المتقون اي فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة
ثم شرع في بيان عجائبها بقوله تجري الاية وقوله تعالى ولله المثل الاعلى
اي الوصف له شان من العظمة والجلال والمعنى اي معنى مثلهم كمثل
الذي لانه والذي بمعنى الذين كما في قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا
قال صاحب الكشاف فان قلت كيف مثلت الجماعة بالواحد قلت وضع
الذي موضع الذين فلما ورد عليه ان هذا السؤال لا يتوجه بعد
ما ذكر ان المعنى حالهم العجيبة الشان كحال من استوقد نارا احتاج
الى ذكر وضع الذي موضع الذين وان امكن توجيهه تركه المصنف
وبنى بيان كونه بمعنى الذين على تقدير ارجاع ضمير الجمع اليه حيث قال

ان جعل اى الذى مرجع الضمير فى بنورهم احترازعن جعله المنافقين
كما سيأتى واما قوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا فيحتمل ان يكون
تقديره كالخوض الذى خاضوه او كالفوج او الجمع الذى خاضوا
فلا يكون من قبيل ما ذكروا انما جاز ذلك اى وضع الذى موضع الذين
حتى جاز ارجاع الضمير اليه اذا كان الموصوف جمعا كما فى الذين ولم يجز
وضع القايم مقام القايمين حتى لم يجز ارجاع الضمير الجمع الى القايم
لانه اى الذى غير مقصود بالوصف بل المقصود به الجملة هى صلته
يعنى انا اذا قلنا مثلا جاء نى الرجل الذى قام كان المقصود الاصلى
توصيف الاسم بالجملة فوجب اعتبار الملايمة بينهما بتضمينها ضمير
يرجع اليه موافقا له فى الافراد والجمعية ولا وجه لاعتبار بين
الاسم وبين الذى ويستوى فيه هو والذين بخلاف فانه مقصود
بالوصف فيجب اعتبار الملايمة بينه وبين موصوفه ولا يستوى هو
والقايمون ثم لما توجه انه اذا لم يكن مقصودا بالوصف فلاى
فاين جئ به ههنا فبينها بقوله وهو صلة و وسيله الى وصف
المعرفة بها فيتفق كون الجملة صفة لها عليه ولانه اى الذى ليس
باسم تام بل هو كالجزء منه لان تمامه بصلته فحققه ان لا يجمع كما لا
يجمع اخواته من الموصولات كمن وما واى ويستوى فيه الواحد والجمع
كما يستويان فى اخواته فلما ورد ان الذين جمعه المصحح فكيف يصح قوله
فحققه ان لا يجمع دفعه بقوله وليس الذين جمعه المصحح لانه مخصوص
باولى العلم والذى عام فلم يجر على سنن المجموع المتمكنة بخلاف الذين
واللتين فانهما جاريان على سنن المثنيات المتمكنة لفظا ومعنى بل
ذو زيادة فى اللفظ زيدت كزيادة المعنى وهى الاختصاص بمعنى
الجمعية والكثرة   الذى ولذلك اى لعدم كونه جمعا مصححا
جاء ملتبسا بالياء ابدا فى حال الرفع والنصب والجر ولو كان جمعا
مصححا لكان بالواو فى حال الرفع على اللغة الفصيحة احترازعن لغة
بنى عقيل وبنى كنانة التى عليها التنزيل حيث ورد هنالك فى جميع موارد
الرفع بالياء ولكونه مستطالا بصلته استحق التخفيف بحذف النون قوله

استحق

استحق عطف على ليس باسم او على غير مقصود وقوله لكونه مستطالا
علة له قدمت والوجهان السابقان يفيد ان صحة قيام الذى
مقام الذين من حيث المعنى وهذا يفيد صحته من حيث اللفظ
قال صاحب الكشاف ان الذى لكونه وصلة الى وصف كل معرفة
بجملة وتكاثر وقوعه فى كلامهم ولكونه مستطالا بصلته حقيق
بالتخفيف فجعل كونه وصلة الى ما ذكر ايضا علة للتخفيف اللفظى
بناء على ان الخفة تناسب الالة ولا يخفى ان نظر المصنف ادق و
للقبول احق ولذلك اى لاستحقاق التخفيف بولغ فيه اى التخفيف
فحذف ياؤه ثم كسرته ثم اقتصر على اللام بحذف الذال واللام الاخير
فى اسماء الفاعلين والمفعولين هذا مخالف لمختار جمهور النحاة
ان اللام المعدودة من الموصولات ليست مخففة من الذين هى
اسم براسه لكنها لما شابهت حرف التعريف فى الصورة التزم ان يكون
مدخولها اسما مسبوكا من الجملة الفعلية فهى اسم فى صورة
الحرف وصلتها فعل فى صورة الاسم فلهذا ظهر اعرابها فى صلتها
ولم يقدر فى محلها فقد تلخص من جميع ما ذكر ان الذى ههنا فى حكم
الذين لفظا ومعنى واعترض بانه ينافى توحيد الضمير فى استوقد و
اجيب بانه وان كان جمعا حقيقة الا انه مفرد صورة فجاز افراد ضميره
نظرا الى الصورة اقول قد صرح الفاضل الاسترابادى بان الذى
لو كان فى الاية بمعنى الذين لم يجز افراد العايد اليه وجزم بانه مفرد و
صف به مقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى وهو الجمع او الفوج او نحوهما
فالوجه حينئذ ان يقتصر على قوله او قصد به جنس المستوقدين
او الفوج الذى استوقد والفرق بين العبارتين ان مرجع الضميرين
على الاولى نفس الذين لكن باعتبار كونه بمعنى جنس المستوقدين فالمضاف
لما كان عبارة عن المضاف اليه افرد ضمير استوقد بملاحظة الجنس
وجمع ضمير بنورهم بملاحظة جمعية المستوقدين وعلى الثانيه الفوج
الموصوف بالذى فانه مفرد اللفظ مجموع المعنى فتدبر والاستيقاد
طلب الوقود بالضم لانه المصدر بمعنى سطوع النار واما المفتوح

فاسم لما يوقد به

فما يوقد به النار وهو اى الوقود اشتقاق النار من نار ينور و
اما اشتقاق النور فينبغى ان يكون من النار لا العكس بناء على
المناسبة اللغوية فان الحركة والاضطراب فى النار اولا وبالذات
وفى نورها ثانيا وبالعرض ان جعلتها اى الاضاءة متعدية بمعنى
ان اضاء ههنا اما متعد فيكون ما حوله مفعولا به اى جعلت
النار ما حول المستوقد ضياء و اما لازم فيكون الى ما بمعنى صارت
الاماكن التى حوله مضيئة بالنار او الى ضمير النار وما موصولة
فى معنى الامكنة تقديره صارت النار مضيئة فى الاماكن التى
حوله نصب على الظرف فانه مع صلته مفعول فيه لاضاءت
وحوله ظرف مستقر فان قيل يلزم من هذا ان يكون للمكان مكان
قلنا لا بأس فى ان يكون الكل ظرفا بجزئيه فليتامل او ما مزيدة
لتحسين الكلام وحوله ظرف لغو والحاصل ان ههنا اربعة
اوجه فما على الاول مفعول به وعلى الثانى فاعل وعلى الثالث
مفعول فيه وعلى الرابع زايدة هذا واقول ههنا وجه خامس
وهو ان يكون موصوفة والظرف صفتها ويرد على الظرفية انها
تقتضى اظهار فى لانهم جوزوا حذفها من لفظ مكان حملا له على
الظروف المكانية المبهمة لكثرة استعماله ولا كثرة فى الموصول
المعبر عنه عن المكان بل هو قليل جدا فيجب ان يكون من قبيل عسل
الطريق الثعلب وقال صاحب الكشاف بجعل اشراق ضوء النار
حوله بمنزلة اشراق النار نفسها واراد دفع ما يرد ان ضمير النار
اذا استتر فى العقل وجب ان يوجد النار حول المستوقد بحيث
يحيطه ليتصور اضاءتها واشراقها بناء على ان اشراق الشىء
فى البيت انما يطلق اذا كان ذلك الشىء فى البيت اقول كان المصنف
انما لم يتعرض له لان له ان يمنع اقتضاء العبارة وجوب وجود النار
حول المستوقد مستندا بانه يقتضى ان لا يصح قولنا اضاء الشمس
فى الارض الا على المجاز وهو خلاف الظاهر فعلى مدعيه الاثبات
ولو سلمه له ان يمنع وجوب وجودها فى جميع اجزاء الحول كيف

وقد قال تعالى ممن حولكم من الاعراب منافقون وقال تعالى ما كان
لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا وقال الشاعر
اولاد جفنة حول قبر ابيهم • قبر ابن مارية الكريم المفضل • و
قال فقلت عسى ان تبصرينى كانما • بنى حوالى الاسود الحوارد •
الى غير ذلك من الامثلة وتاليف الحول للدوران اى تاليف حروف
حول على هذا الترتيب للدوران والطواف وقيل للعام حول
لانه يدور ومنه حال الشىء واستحال اى تغير وحال الانسان
وهى عوارضه التى تتحول عليه والحوالة وهى اسم من احالة عليه
بدينه ذهب الله بنورهم جواب لما فان قيل جواب لما يجب ان
يكون مسببا عما دخله لما تقرر انه لوجود الثانى لوجود الاول
والاضاءة ليست مسببا لاذهاب الله تعالى قلنا قد يستعمل
لما مجازا لمجرد الظرفية كاذا على قول كما فى قوله • كما ابرقت قوما عطاشا
غمامة • فلما راوها اقشعت وتجلت • ولو حمل على الحقيقة
حمل النار على نار لا يرضاها الله تعالى سواء كانت حقيقة كنار
الغواة وقطاع الطريق حيث يوقدونها ليتوصلوا بالاستضاءة
الى بعض المعاصى فيطفؤها الله ويخيب اما لهم بمقتضى حكمته او
مجازية كنار الفتنة والعداوة للاسلام فان مدة اشتعالها
متقاصرة قليلة البقاء كما يقتضيه الحكمة يدل عليه قوله تعالى
كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله فعلى هذا السببية فى المذكور
والمحذوف والضمير للذى اعلم ان الظاهر ان يجعل ذهب الله
بنورهم جوابا لما لكن فيه ثلث موانع الاول لفظى وهو افراد الضمير
فى استوقد وجمعه فى بنورهم والثانى معنوى وهو انه مقتضى الظاهر
حينئذ ان يقال بنارهم مكان بنورهم والثالث ايضا معنوى
وهو مقتضى الظاهر حينئذ ان يقال ذهب الله بضوئهم واما
اسناد الاذهاب الى الله تعالى فليس بمانع عندنا بل عند صاحب
الكشاف فاشار الى الجواب عن الاول بقوله والضمير للذى وجمعه
للحمل على المعنى والى الجواب عن الثانى بقوله وعلى هذا اى على تقدير

كونه جواب لما انما قال بنورهم ولم يقل بنارهم مع ان مقتضى الظ
هذا دون ذاك لانه اى النور المراد بايقادها لا هى نفسها والى
الجواب عن الثالث بقوله الاتى ولذلك عدل عن الضوء اه ولما كان
فى الظاهر هذه الموانع وان كانت مدفوعة جاز الصرف عن الظاهر
ولذا جوز وجهين اخرين ذكر الاول بقوله او استيناف عطف على
قوله جواب لما اجيب به اعتراض سائل يقول ما بالهم اى المنافقين
شبهت حالهم بحال مستوقد انطفات ناره يعنى ان له حالين الاولى
انطفاء ناره بالكلية بحيث لا يبقى لها اثر والثانية انطفاها
بحيث لا يبقى لها اثر ففيهما اى الحالين شبه المنافقون بالمستوقد
فكانه قيل فى الاولى حيث ذهب الله بنورهم الاية فان المبالغات
التى تفيد عدم بقاء الاثر كما سيظهر فيكون هذا الاستيناف مما يكون
السؤال فيه عن تعيين امر غير سبب الحكم هو وجه الشبه او المشبه
وهما حذف فيه الاستيناف كله مع قيام شئ مقامه كما فى قول الحماسى
زعمتم ان اخوتكم قريش ● لهم الف وليس لكم الاف ● فعلم من هذا التوجيه
الوجيه ان وجه التشبيه او المشبه لم يعلم على التعيين مما سبق
وان حذف الجواب وجعل المذكور استينافا ابلغ من جعله جواب
لا لما فى الحذف من بيان حال المشبه بوجهين يوجبان الابلغية
احدهما الاجمال والتفصيل والاخر التصريح بالمبالغة فى شانه
بلا اكتفاء على الانفهام من المبالغة فى شانه بلا اكتفاء على الانفهام
من المبالغة فى المشبه به ضمنا فيكون هذا التمثيل مطابقا للتمثيل
الثانى المشتمل على مبالغات بل يكون ابلغ منه فلا يرد اعتراض
صاحب الكشف بان جعله جوابا اولى لعدم الاستطالة ولان
كونه من تتمة التمثيل الاول يوجب مطابقته للتمثيل الثانى لاشتماله
على مبالغات ومن داب البليغ اذ يبالغ فى المشبه به ليلزم منه
المبالغة فى المشبه ضمنا والحمل على الاستيناف ضعيف لان السبب
فى تشبيه حالهم قد علم مما سبق فلا معنى للسؤال عن وجه الشبه
او تعيين المشبه به قوله فقد انطفات ناره اشارة الى ان قوله

فلما اضاءت مع جوابه المحذوف معطوف على الصلة فيكون المستوقد
موصوفا بمضمون ذلك الجواب وذكر الثانى بقوله او بدل من جملة
التمثيل يعنى قوله مثلهم الى قوله ما حوله فانك قد عرفت ان الغرض
منها بيان حال المنافقين من ظهور نورهم حالا واضمحلاله بالمرة
مالا وظهر ان هذا وفى بتادية الغرض من ذلك كما اشير اليه فيكون
بمنزلة بدل الاشتمال نحو ● اقول له ارحل لا تقيمن عندنا ● والا فكن فى
السر والجهر مسلما ● فلا يرد اعتراض الكشاف حيث قال وفى جعله
بدلا عن جملة التمثيل على الاحتمال البعيد فوات المعنى الذى حذف جواب لما
لاجله بل ادعى ان ذهب الله بنورهم ابلغ من ذلك والا لم يكن الحالة
المقتضية للابدال فى شئ فان قيل هل يرد هذا على صاحب الكشاف حيث
قال وكان الحذف اولى من الاثبات لما فيه من الوجازة مع الاعراب
عن الصفة التى حصلت عليها المستوقد بما هو ابلغ من اللفظ فى اداء
المعنى كانه قيل فلما اضاءت ما حوله خمدت فبقوا خابطين اه ونحو ذلك
مما يدل على الضوء خابين بعد الكدح فى احياء النار قلنا لا اذ المستفاد
من الكشاف انما يفهم حال الحذف وهو خمدت فبقوا خابطين اه ونحو
ذلك مما يدل على زوال الضوء وما يتبع ذلك الزوال ابلغ من مجرد الجواب المقدر
وهو خمدتا وانطفات ونحو ذلك مما يدل على زوال الضوء كما يشعر
به الاية الكريمة وعبارة الكشاف وهو مسلم لكن لا يلزم منه كون ذلك
المفهوم ابلغ من المذكور اعنى ذهب الله بنورهم وتركهم الاية بل الامر بالعكس
اذ المذكور يدل على انتفاء النور بالكلية بخلاف المفهوم فان الخمود
انتفاء اللهب مع بقاء الجمر كما صرح به الجوهرى وفوت الضوء لا يقتضى
فوت النور على سبيل البيان اشارة الى ان الاول ليس فى حكم الساقط
بالكلية والضمير فى بنورهم على الوجهين اى الاستيناف والبدل للمنافقين
وقدم تحقيقه والجواب لما محذوف تقديره انطفات او خمدت كما
قوله تعالى ولما ذهبوا به اذ تقديره فعلوا ما فعلوا بيوسف ثم لما
اقتضى الحذف قرينة تجوزه وداعيا ترجحه على الاثبات الذى هو الاصل
وكان ذكر الداعى فى نظر البلاغة اهم وان كان مقتضى الظاهر بالعكس قدمه فقال

للايجاز فانه قد يقصد لذاته وقد يقصد ليذهب نفس السامع كل
مذهب ممكن ثم قال وامن التباس للدلالة على المحذوف فان لما يقتضي
جوابا وفي ذهب الله موانع في الظاهر فتعين خمدت ونحوه وايضا
سياق التمثيل لذم المنافقين بانهم بعد انتفاعهم بضياء كلمة
الشهادة واقعون في ظلمات النفاق فلابد من اعتبار الخمود
ليصح التشبيه ويحصل الغرض واسناد الاذهاب الى الله تعالى
على تقدير رجوع الضمير الى المنافقين حقيقة بلا خفاء واما على تقدير
رجوعه الى الذي استوقد نارا فلا يخلو اما ان يكون حقيقة او مجازا
وعلى الثاني اما ان يعتبر فاعل حقيقي لو اسند اليه الفعل كان حقيقة
وقد نقل عنه الى الفاعل المجازي اولا وعلى الاول اما ان يكون الفاعل
مجهولا او معلوما فاشار الى الاول بقوله اما لان الكل من الحوادث
الة من هذا القبيل بفعله تعالى وهو الخلق وان كان بعض الحوادث
الصادرة عن غيره تعالى كالضرب والقتل يسند الى ذلك الغير بطريق
الحقيقة ولذا يترتب عليه الاثار والاحكام والى الثاني بقوله او
لان الاطفاء حصل بسبب خفي والى الثالث بقوله او امر سماوي كريح
ومطر والى الرابع بقوله او للمبالغة كما في قولهم اقدمني بلدك حق لي
عليك فكما لا اقدام هناك بل القدوم وانما اشتق للمبالغة وكذا
الاطفاء والاذهاب هنا بل الطفو والذهاب وانما اسند للمبالغة
وكذا لا اطفاء ولا اذهاب هنا بل الطفو والذهاب انما اسند للمبالغة
ولذا لا يطلب له فاعل حقيقي وهذا مذهب حق اختاره الشيخ عبد القاهر
وقد حقق في موضعه ولذلك اي لقصد المبالغة عدي الفعل بالباء
دون الهمزة لما فيها اي الباء من الاستصحاب والاستمساك فان
الفرق بين اذهبه وذهب به ان معنى الاول ازالة وجعله ذاهبا
ومعنى الثاني استصحبه ومضى معه يقال ذهب السلطان بماله
اذا اخذه فيكون المعنى اخذ الله نورهم وامسكه وظهر ان ما اخذ
الله نوره وامسكه فلا مرسل له فظهر ان ذهب به ابلغ من اذهبه
فذكر الظلمة التي هي عدم النور وهو الصحيح المطابق للغة وقول الجمهور

وقيل

وقيل عدم النور عما هو شانه وعند بعض المتكلمين عرض ينافي النور
فهي على هذا وجودية وعلى الاولين عدمية كقوله وتركهم في ظلمات
اي كما نحن فيه وقول الشاعر هو عنترة بن شداد والبيت من قصيدته
المعدودة من المعلقات السبع فتركته جزر السباع ينشنه تمامه
يقضمن حسن بنانه والمعصم وفي رواية من بين قلة راسه والمعصم
جزر السباع اللحم التي تاكله لانها تجززه بانيابها جزر القصاب
بالحديد فعل بالتحريك بمعنى مفعول والنوش التناول لتسهل و
القضم الاكل بمقدم الاسنان والمعصم موضع السوار من الساعد
والمعنى قتلته وجعلته طعمة الساعد للسباع حتى اكلته والبيت
نص في كون ترك بمعنى طرح وفي ظلمات ولا يبصرون حالين مترادفين
او متداخلين وظلماتهم ظلمة الكفر وظلمة النفاق هذا ظاهر اذا
عاد ضمير تركهم الى المنافقين واما اذا عاد الى الذي استوقد فيستفاد
من التشبيه اذ لا يعتبر في المشبه به الا ظلمة الليل وظلمة الغمام وظلمة
تطبيقه وظلمة يوم القيامة ولما كان فيها نوع خفاء بينها بالاية
فكان الفعل غير متعد اي منزلة منزلة اللازم كانه قيل ليس لهم ابصار
وهو ابلغ من تقدير المفعول اي لا يبصرون شيئا لان الاول يستلزم
الثاني بلا عكس والاية مثل غير مخصوص بالمنافقين ضربه الله تعالى
لمن اتاه ضربا اي نوعا من الهدى فاضاعه ولم يتوصل به الى نعيم الابد
كالعلم مثلا اذا لم يعمل بموجبه فبقي متحيرا في امره ومتحسرا على فوات
ذلك الهدى تقريرا مفعول له لقوله ضربه الله لما تضمنته الاية الاولى
يعني اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ويدخل تحت عموم
هؤلاء المنافقون فان قيل ضمير مثلهم راجع الى المنافقين قطعا
ويقينا فاين العموم ليدخلوا تحته قلنا يستفاد اما من دلالة
النص كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف اذ يفهم منه النهي عن الايذاء
ويدخل تحته المنصوص عليه فكذا يفهم من التمثيل رداءة حال من اضاع
الهدى ويدخل تحت المنصوص عليه او من اشارته فان المراد بالمثل
الذي بمعنى الحال اضاعة الهدى وعدم التوصل به الى الكمال ومن ترك

الضلالة عطف على هؤلاء على الهدى المجعول له بالفطرة بان
لم يومن من اول الامر ويدخل ايضاً من صح اى حصل وتم له
احوال الارادة حتى اشرق عليه انوار الارادة لكن لم يصح له
بعد احوال المحبة فادعى احوال المحبة فاذهب الله تعالى عنه
ما اشرق عليه من انوار الارادة لكونه من الكاذبين الاحوال
هى المواهب الفايضة على العبد من ربه اما اثرا للعمل الصالح
او نازلة من الحق امتناناً محضاً وانما سميت احوالاً لتحولها
وعدم استقرارها والمقام مقاماً لثبوته واستقراره والارادة
جمرة من نار المحبة فى القلب مقتضية لاجابة دواعى الحقيقة
والمحبة الاستهلاك فى الرب الخلاق وتمام تحقيق هذا الكلام
فى علم الاخلاق اعلم ان العبارة قد وقعت فى تفسير الراغب
وكلام ابى الحسن الولاق هكذا ومن لم يصح وهذه ادل على كذب
الدعوى او مثل عطف على قوله ضرب الله اى تشبيه مخصوص
بالمنافقين كما هو الظاهر لايمانهم من حيث يعود عليهم بحقن
الدماء اى المنع من ان يسفك فان قيل المنافقون من اهل المدينة
ودماءهم كانت محقونة واموالهم واولادهم سالمين لكونهم من
اهل الذمة قلنا المراد الحقن والسلامة مآلاً ايضاً كما اذهبوا
الى دار الحرب فاستولى عليها المسلمون بالنار متعلق بمثل
ولذهاب عطف لايمانهم اثرهم اى اثر ايمانهم والباء فى باهلاكهم
للسببية متعلق بذهاب وفى باطفاء صلة لمثل مقدر و
لذهاب اعلم ان هذا الوجه الذى جعله المصنف واحداً وجهان
فى الكشاف فحاصل الاول انهم انتفعوا بهذه الكلمة مدة حياتهم
القليلة ثم قطعه الله تعالى بالموت فوقعوا فى تلك الظلمات وحاصل
الثانى انهم استضاؤا بها مدة ثم اطلع الله تعالى على اسرارهم
فوقعوا فى ظلمات انكشاف الاسرار والافتضاح والاتسام بسمة
النفاق وانما جعله كذلك قصداً للمبالغة اذ يكون المراد بالمثل
حينئذ بيان انهم قصدوا باظهار الايمان المنفعة الدنيوية

فترتب عليه المضار الدنيوية والاخروية جميعاً اما الاولى
فبافشاء حالهم حيث يترتب عليه مضرة اتسامهم بسمة النفاق
ومضرة حرمانهم عما قصدوا ومضرة تعيير المؤمنين واما الثانية
فباهلاكهم حيث يترتب عليه مضرة فقدان النور يوم ترى
المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم و
مضرة كونهم فى الدرك الاسفل من النار والمفهوم من الكشاف
ترتب احدى المضرتين فكم بينهما فتدبر ولا يتوهم انه اولى فتخبط
خبط اشواء ان ينطقوا من الانطاق ايفت من الآفة يقال
ايف الذرع على ما لم يسم فاعله اى اصابته آفة فهو مأوف
مشاعرهم اى آلات شعورهم ان كان جمع مشعر بكسر الميم او محال
شعورهم ان كان جمع مشعر بفتحها وانتفت قواهم التى جملتها
القوة الناطقة ولقد احسن فى عدم اقتصاره على المشاعر
كما فى الكشاف لانه يشعر بان الناطقة من الحواس والمشاعر ولهذا
ذهب شراحه الى التغليب اذنوا اى استمعوا واصغوا اليه
اصم افعل صفة كاسود اى انا اصم انما عدى بعن لتضمين معنى
الذهول والغفلة او الاعراض واسمع افعل تفضيل واطلاقها
اى الفاظ صم وبكم وعمى عليهم اى على المنافقين على طريقة التمثيل
اى التشبيه لا الاستعارة التى قسم من المجاز اذ من شرطها ان
يطوى ذكر المستعار له بان لا يكون مذكوراً ولا مقدراً ولا منوياً
بل يكون معناه مراداً بلفظ المستعار منه فقد استعير حينئذ
لفظ المشبه به للمشبه ويدخل فى هذه الاستعارة التصريحية
نحو رايت اسداً يرمى والمكنية نحو انشبت المنية اظفارها
فان ذكر المنية ههنا عند المحققين ذكر السبع بطريق الكناية اذ
المعتبر فيها هو المكنى عنها لا المكنى به فالمستعار لفظ السبع وهو
مذكور بطريق الكناية والمستعار له وهو الموت المطوى كما اذا
قلت اظفار السبع واردت المنية بحيث يمكن حمل الكلام على
المستعار منه لولا القرينة اى لا يمتنع كما امتنع عند القرينة

عبّر به اكتفاء بادنى المرتبة وهذا اولى من قول صاحب الكشاف
ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه والمنقول
اليه لولا دلالة الحال وفحوى الكلام لما يرد عليه ان القرينة اذا
عدمت لم يصلح اللفظ للمعنى المجازى ويحتاج فى دفعه الى تكلف
ذكر شراحه كقول زهير لدى اسد والقرينة قوله شاكى السلاح
اى حديد من الشوكة وهى حدّة السلاح واصله شايك قلب العين
الى مكان اللام وقد يحذف ويقال شاك السلاح برفع الكاف
مقذف مكتنز اللحم كانه قذف باللحم او الذى رمى به كثيرا فى الوقايع
له لبد جمع لبدة وهو ما يلبد من الشعر على رقبة الاسد اظفاره لم
تقلم فلمها كناية عن الضعف يقال فلان مقلوم الاظفار اى ضعيف
ومن ثمة اى ومن اجل ان شرطها طىّ ذكر المستعار له ترى المفلقين
اى الاتين بالعجايب من الفِلَق وهو الامر العجيب يضربون عن توهم
التشبيه صفحا اى يعرضون عنه ويصعد حتى لظنّ الجهول اللام فى
لظنّ لام الابتداء دخلت على الماضى بتقدير قد ويروى يظنّ استعار
الصعود للعلو فى الرتبة وبنى عليه ما يبنى على العلو فى المكان من
ظنّ الجهول بانّ له حاجة فى السماء واختار صيغة المجهول قصدا
الى زيادة زيادة المبالغة فى المدح بان ظنّ كونه محتاجا انما يصدر
عن المتناهى فى الجهل اذ العاقل يعرف انّ الله تعالى اغناه عن غيره فلا
حاجة له فى السماء فلا يظنّ به ذلك الظنّ وبه يندفع ما توهم ان فى
البيت تقصيرا فى وصف علوه حيث اثبت هذا الظنّ لكمال الجهل بمقادير
الاشياء وههنا اى فى صمّ وبكم وعمى اسد علىّ وفى الحروب نعامة
فتخاء تنفر من صفير الصافر البيت لعمران بن حطان مفتى الخوارج و
زاهدها يهجو الحجاج اسد خبر مبتداء محذوف اى انت اسد والفتخاء
المسترخية الجناحين وهى صفة لازمة للنعامة اختلف علماء البيان
فى ان اسم المشبه به ههنا فى معناه الحقيقى حتى لا يستقيم الكلام
الا بتقدير الكاف ويكون تشبيها او فى معنى المشبه كالرجل الشجاع
مثلا ليكون استعارة لمعنى اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلى

ويصح

ويصح من غير تقدير الكاف فذهب بعضهم الى الاول واختاره صاحب
الكشاف والمصنف وبعضهم الى الثانى واختاره بعض المحققين
حيث قال وهو المختار عندى وقد شهد به الاستعمال فانّ معنى
اسد علىّ مجترئ وصايل ومعنى نعامة فى الحروب جبان هارب
وفى شعر ابى العلاء والطير اغربة عليه اى باكية ويقول هو اخى
فى الله وهم اخوتنا فى الدين قال ابن مالك اذا قلت هذا اسد
مشيرا الى السبع فلا ضمير فى الخبر واذا قلته مشيرا الى الرجل الشجاع
ففيه ضمير مرفوع به لانه مأوّل بما فيه معنى الفعل ولو اسند الى
ظاهر لرفعه كقولك رايت رجلا اسدا ابوه قال الشاعر وليل
يقول الناس من ظلماته سواء صحيحات العيون وعورها كانّ
لنا بيوتا حصينة مسوجا اعاليها وساجا كسورها فرفع
الاعالى والكسور بمسوج وساج لاقامتها مقام سود وقال السيد فى
ذهب هنا بمسوج الى سود وبساج الى كثيف واعترض عليه بان
مجموع رجل شجاع ليس مشبها بالاسد فانّ الشجاعة خارجة عن
الطرفين اتفاقا ثم قيل فالحق ان اسدا مستعمل هناك فى معناه
الحقيقى وقد حمل على زيد بناء على دعوى كونه من افراده فلا يظهر
حينئذ تقدير الاداء لفوات المبالغة اذا قلت زيد اسد كان مقصودك
اثباته عليه لا بيان مشابهته اياه ثم انه قد يلاحظ على سبيل
التبعية لمعناه الحقيقى ما يلزمه من الجرأة والصولة وغيرهما
من اللازمة فيعمل فى الظرف باعتبار ذلك المعنى التابع وقد يرفع
الفاعل ايضا كما فى قولك رايت رجلا اسدا ابوه اما لقصد معنى
المشابهة او لاعتبار اللازم سواء جعل تابعا او مستعملا فيه
اللفظ اقول فيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بكون الشجاعة خارجة
عن الطرفين خروجها عن حقيقتهما النوعيتين سلمناه لكنه غير
مفيد وان اراد به خروجها عنهما من حيث كونهما مشبها ومشبها به
فلا يتم ذلك بل الاتفاق على خلافه لظهور ان المشبه ليس زيدا نفسه
بل هو باعتبار جرأته وكذا المشبه به ليس اسدا نفسه بل هو بذلك

الاعتبار واما ثانيا فلانه لوكان مستعملا فى معناه الحقيقى
لكان جامدا محضا غايته ان يلاحظ فيه على سبيل التبعية
لمعناه الحقيقى ما يلزمه من الجرأة وغيرها وهذا القدر وان كفى
فى العمل فى الظرف لانه معمول ضعيف يكفيه رايحة من الفعل لا
يكفى فى تضمنه الضمير والعمل فى الفاعل ولهذا اضطر اخوا
حيث قال او مستعملا فيه اللفظ فالتحقيق ان اسدا ههنا مجاز
عن رجل شجاع بقرينة الحمل كما انه مجاز عنه فى رايت اسدا يرمى
بقرينة يرمى وقد اريد به ذات ما مبهمة يشبهه بالاسد ولا يلزم
منه ان يكون الكلام مسوقا للاثبات ان زيدا هو تلك الذات
المشبهة بالاسد لان كل ما اول بشئ ليس حكمه حكم ما اول به كما
تقرر فى موضعه بل هو مسوق لادعاء الاتحاد بينهما كيف ولو لزم
ذلك لزم ان يكون معنى رايت اسدا يرمى رايت رجلا شجاعا
بما يرمى فظهر عدم الفرق بينهما فيما يتعلق بالغرض غايته ان سوق
الكلام هذا الاثبات الرؤية لتلك الذات وسوق زيد اسد
لادعاء الاتحاد بينهما بقى ههنا اشكال وهو ان المذكورات
ههنا مستعار والاستعارة تبعية تصريحية فالمستعار بالحقيقة
مصادرها والمستعار له احوال قواهم فالمقدر اعنى هم ليس مستعار
له والمستعار له ليس بمقدر فلا يكون لشئ منها نظير اسد على اجيب
عنه بان تشبيه ذوات المنافقين بذوات الاشخاص الصم مثلا
متفرع على تشبيه حالهم بالصم فالقصد الى اثبات الفرع اقوى
وابلغ كان المشابهة بين الحالين تعدت الى ذينك الذاتين فحمل
الاية على هذا التشبيه رعاية للمبالغة فى اثبات الافة هذا اى
التفسير بقوله الاسد واما معهم آه اذا جعلت الضمير يعنى هم
للمنافقين بناء على ان الاية يعنى صم بكم عمى فذلكة التمثيل ماخوذة
من قول الحساب بعد الحساب فذلك كذا كالبسملة والحمدلة
ونتيجته عطف تفسيرى لها وان جعلته للمستوقدين فهى على
حقيقتها بان يوجد فيهم حقيقة الصمم والبكم والعمى باختلال

الانهاء

الانهاء فان قلت جاز ان يراد بها لوازم معانيها بحقيقة وهى
عدم السماع والتكلم والابصار بلا اختلال الانهاء فلم يحمل
عليها مع كونها اخف مؤنة من الحقيقة قلت ما امكن الحقيقة
لا يصار الى المجاز وقد امكنت ههنا كما قال وتركهم فى ظلمات هايله
او هشتهم بحيث اختلت حواسهم وانتفت قواهم فان الخوف
المفرط ربما يفضى الى فوت القوى كما ان الهم المفرط يفضى الى اسرع
الشيب يشهد به التجربة والكتب الطبية وقدم نظيره فى تفسير
قوله تعالى فى قلوبهم مرض ويعلم من هذا ان من قال من افاضل شراح
الكشاف ان هذه من احوال المنافقين خاصة فيكون الاية بيانا
لحالهم دون المستوقد سواء جعل ذهب الله بنورهم جواب لما
او لم يجعل كانه لم ينظر فى هذا الحمل ومنه قيل حجر اصم اى صلب مصمت
وقناة صماء اى مكتنزة غير مجوفة وصمام القارورة وهو شدادها
فهم لا يرجعون هذا الفعل اما ان يعتبر تعلقه بمفعول بواسطة
الحرف اولا بل ينزل منزلة اللازم بالنظر اليه كما انه لازم فى نفسه
ويجعل كناية عن التحير وعلى الاول اما ان يكون صلته الى لفظ بان
يراد به الرجوع الى ما كانوا فيه او يحمل بان يراد به الرجوع عما هم
فيه فاشار الى الاول بقوله لا يعودون الى الهدى والى الثانى
بقوله او عن الضلالة التى اشتروها والى الثالث بقوله او
فهم متحيرون وبين تحيرهم بقوله لا يدرون آه فهم على الاولين راجع
راجع الى المنافقين وعلى الثالث الى الذى استوقد واما ظاهر
قوله والفاء للدلالة على ان اتصافهم بالاحكام السابقة يعنى
صم بكم عمى سبب لتحيرهم واحتباسهم فيدل على انه مختص بالذى
استوقد ولم يتعرض لحال المنافقين لظهور السببية فيها ويحمل
ان يكون قوله لتحيرهم ناظرا الى حال المستوقد واحتباسهم الى حال
المنافقين او كصيب من السماء عطف على الذى استوقد هكذا
وقعت العبارة فى النسخ والظاهر ان يكون هكذا عطف على كمثل
الذى استوقد فلا بد اولا من تصحيحها وثانيا من بيان وجه العدول

عن الظاهر اما الاول فبان يقال ان قوله عطف خبر مبتدا محذوف
اعتمادا على فهم سامع الكلام وقرينة المقام فهو ليس او كصيب
لظهور انه ليس بمعطوف ولا كصيب للزوم زيادة الكاف
فتعين ان يكون مجرد صيب على ان يكون الاية من قبيل عطف المفردات
فيكون الكاف في كصيب مرفوع المحل معطوفا على الكاف في كمثل
والمثل المقدر على المثل المذكور والصيب على الذي استوقد
لكن باعتبار تقدير ذوي كما سياتي واما الثاني فلان الاول
افادة كمال الارتباط بين الجملتين فان الارتباط بين المفردات
يقتضي الارتباط بينهما بلا عكس والثاني الاشارة الى قوة
ما ذهب صاحب المفتاح مخالفا لصاحب الكشاف من وجوب
اعتبار المثل في النظم ولذا قال صاحب الكشف والحق ما ذهب
اليه الامام الكسائي لان التركيب انما يستفيد من تشبيه القصة
بالقصة اما ان ذوي القصة في الاول هم المنافقون وفي الثاني
اصحاب الصيب فمما لا نزاع فيه ثم قال وتحريره ان تقدير مثل
لا بد منه للعطف على السابق وحينئذ يقدر ذوي لاستقامة
من اضافة المثل لا لان التشبيه يسوق الى ذلك هذا وان امكن
اضافة القصد الى كل من الاجزاء التي لها دخل فيها لكن الاضافة
الى اصحابها حقيقية والى الباقي مجازية ولذا قال اي كمثل ذوي
صيب فانه مؤيد لما ذكرنا لقوله يجعلون اصابعهم في اذانهم
تعليل لتقدير ذوي اذ لا بد للضماير مما يرجع واو في الاصل
للتساوي بين شيئين فصاعدا في الشك فيما علق بهما من النسبة
هذا مبني على ما اشتهر عندهم ان او للشك الا ان التحقيق انها
لاحد الامرين والشك هو المتبادر الى الفهم من اطلاقها في
الخبر مثل جاء زيد او عمرو وان كان يحتمل التشكيك والايهام على
السامع فانه يفيد التساوي او في حسن المجالسة اذ نفس حسن
المجالسة تستفاد من الامر واما التساوي فيه فمستفاد
من او وفي وجوب العصيان في المثال الثاني ومدار هذا المعنى

على ان النهي عن الاطاعة امر بالعصيان وان المفعول متعلق بالنفي
لا المنفي كانه قال اعص هذا او ذاك فانهما سيان في وجوب العصيان
هذا والمقرر في كتب الاصول ان او اذا وقعت في سياق النفي يكون
لاحد الامرين لا على التعيين ليفيد العموم لان نفيه كنفي النكرة ومن
ذلك اي مما اطلق للتساوي من غير شك ومعناه ان قصة المنافقين
مشبهة بهاتين القصتين هذا توطئة لقوله وانهما سواء في
صحة التشبيه بهما فانه هو المفهوم باو واما قوله وانت مخير
في التمثيل بهما او بايهما شئت فبيان لكون التسوية ههنا بطريق
الاباحة لا التخيير فان القوم فرقوا بينهما بان المراد في التخيير احد
الامرين فلا يمكن الجمع بينهما بخلاف الاباحة يقال للمطر والسحاب
لوجود معنى النزول فيهما واسحم دان صادف الرعد صيب اوله
عفا ايه ونسج الجنوب مع الصبا عفا اي درس والاي جمع اية
وهي العلامة والضمير لمنزل الحبيبة ونسج الجنوب والصبا هبوبهما
شبه اختلافهما بنسج الحايك فجعل احديهما بمنزلة السدى والاخرى
بمنزلة اللحمة والاسحم الاسود والداني القريب من الارض وصادق
الرعد الممطر الوافي بالوعد والمتبادر من ظاهر عبارة المصنف كون
كون ما في البيت محتملا لكل من المطر والسحاب ويحتمل ان يكون ناظرا
الى السحاب وحده لقربه ولظهور ان الدنو وصدق الرعد للسحاب
دون المطر ثم ان ظاهر قوله والصيب في الاية يحتملهما يدل على انه
في الاية يحتمل المطر والسحاب بالسوية لكن قوله لانه اريد به نوع
من المطر يدل على ان مرجوحية ارادة السحاب شديد يدل عليه
اختيار صيغة الصفة المشبهة كما سياتي وتعريف السماء للدلالة
يريد بيان الفايدة في ذكر من السماء فان الصيب سواء اريد به المطر
او السحاب لا يكون الا من السماء فلا بد لذكره من فايدة وهي المبالغة
في مصيبة اهل النفاق فان المراد بالسماء الافاق اذ اللام فيه للاستغراق
فيدل على ان الغمام مطبق اسم فاعل من الاطباق يقال اطبقت الشيء
اي غطيته او التطبيق يقال طبق الغيم تطبيقا اذا اصاب عطره

جميع الارض ويقال سحابة مطبقة اخذ بافاق السماء كلها امّا
اذا اريد بالصيّب السّحاب فظاهر واما اذا اريد به المطر فلانه
لا يخلو عن السّحاب فاذا انصبّ المطر من جميع الافاق فقد وجد
فيها السّحاب بالضرورة وانما جاز تعميم السّماء لكونه بمعنى الافق
فانّ كلّ افق منها يسمّى سماءً لانّه المرئي منه في ذلك الموضع ومن
بعد ارض بيننا وسماء اوله فاوه لذكراها اذا ما ذكرتها
اَوهِ كلمة توجّع يستعمل مع اللام ومن يعني توجّعت لذكر الحبيبة
ومن بعد ما بيني وبينها من قطعة ارض وقطعة سمائها فنكرهما
اذ لا يتصوّر بينهما بعد جميع الارض والسّماء ولما صحّ اطلاقه
على كلّ ناحية وافق منها جاء في الاية معرّفا باللام ليفيد العموم
ولو نكّر لجاز ان يكون الصيّب من بعض الافاق فيفوت المبالغة
امدّ خبر بعد خبر لقوله وتعريف السّماء بطريق الاستيناف
اي قوّيه به اي بتعريف السّماء الدّال على عموم الافاق وما في صيّب
من المبالغة من ثلث جهات الاوليان ذاتيتان والثالثة
عرضيّة من جهة الاصل اي مادّته الاولى وهي من ذوات الحروف
فان الصّاد من المستعلية والياء مشدّدة والباء من الشديد
ومادّته الثانية اعني الصّوب فانه شدّة نزول المطر ومن جهة
البناء اي الصّوت فانّ فيعل صفة مشبّهة دالّة على الثبوت
ومن جهة التنكير العارض لانّه للتعظيم والتهويل وقيل المراد بالسّماء
ليس معنى الافق بل السّحاب سمّي به لكونه في جهة العلو فحينئذ
يتعيّن ان يراد بالصيّب المطر فاللام على هذا القول لتعريف الماهيّة
دون الاستغراق اذ ليس للسّحاب افراد يعتدّ بها ليراد عمومها
ومن زعم انّه مترتبة على قوله وتعريف السّماء للدلالة آه فقد اخطأ
ان اريد بالصيّب المطر فظلمات اضافتها لادنى ملابسة لانّه
بمعنى في ظلمة تكاثفه بتتابع القطر فانّ تقارب القطرات يقتضي
قلّة الهواء المتخلّل المسين فظلمة غمامه مع ظلمة الليل لم يقل و
الليل لانّها ليست في السّحاب بل الامر بالعكس لكنها باعتبار انضمامها

اليهما تجعل في السّحاب اِمّا تغليبا او على انّ كلمة في مستعار
للملابسة التي تعمّ الكلّ والليل لم يذكر لكنه اعتبر بحسب المقام
وجعله اي المطر مكانا للرعد والبرق مع انّ مكانهما السّحاب
لانّهما في اعلاه ومنحدره اي مصبّه وهو السّحاب حال كونهما
ملتبسين به اي بالمطر يعني انّهما جعلا كانّهما في المطر بناء على استعمال
كلمتها في للملابسة الشبيهة بملابسة الظرفية فاستعمل فيها
كلمتها وقيل المراد انّ المطر كما ينزل من اسفل السّحاب ينزل من
اعلاه ايضا فهو شامل للفضاء الّذي فيه الغيم فهما في جزء من
المطر متّصل بالسحاب وان اريد به اي بالصيّب السّحاب فظلمته
سحمته اي سواده وتطبيقه اي كون بعضه فوق بعض مع ظلمة
الليل وقدم تبيانه اقول يجوز ان يعتبر بناء على ما مرّ من الوجوه
الراجح ظلمات حصلت من احاطة الغمام بافاق السّماء على التمام
فانّ كلّ افق اذا استتر بسحاب تراكم الظلمات بلا ارتياب
وارتفاعه اي لفظ ظلمات ويعلم منه حال ما عطف عليه او
كلّ من تلك الالفاظ بالظرف وفاقا لانّه معتمد على موصوفه وهو
صيّب بخلاف ما اذا لم يعتمد فانّ سيبويه لم يجوّز اعماله وانما قال
والمشهور انّ سببه آه لانّ فيه روايات كثيرة منها ما روى
عن عبد الله ابن عمر انّه ملك وكلّه الله تعالى بسياقة السّحاب
فاذا اراد الله تعالى ان يسوق الى بلد امره فساقه فاذا تفرّق عليه
زجره بصوته حتّى يجتمع كما يردّ احدكم ركابه ثمّ قرأ ويسبّح الرعد
بحمده والملائكة من خيفته اذ حدتها الريح اي ساقتها من الارتعاد
اي مشتق منه فانّ المجرّد قد يردّ الى المزيد اذا كان المزيد اعرف في
المعنى الذي اعتبر في الاشتقاق كالوجه من المواجهة وقيل لفظة
من اتّصالية كما في قوله عليه السّلام انت منّي بمنزلة هارون من
موسى عليه السّلام اي هما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من الرعد
وكذا الحال في قوله من برق الشيء بريقا وكلاهما مصدر في الاصل
ولذلك لم يجمعهما بل اكتفى بالجمعية المدلولة للمصدر بحسب الاصل

فان قيل ذكر في الكشاف من وجه اخر وهو ان يراد بهما المعنيان المصدريان
كانه قيل وارعاد وابراق ولم تركه المصنف مع انه المعنى الاصلي قلنا
لانه حقيقة مهجورة فلا يتبادر اللفظ اليه عند الاطلاق .
يسقون من وَرَدَ البيت يصف ملوك الشام الغانين مقيمين
بَرَدَى دمشق والبريص شعبة منه والتصفيق التحويل من اناء
الى اخر للتصفية والرحيق الشراب الخالص الذى لا غش والسلسل
السهل الانحدار اى يسقون من ورد البريص نازلا عليهم وضيفا
لهم ماء بردى المصفى ممزوجا بالخمر الصافية السابقة حيث ذكر
الضمير في يصفق لرجوعه الى الماء المحذوف لان المعنى ماء بردى
ولو روعي حال اللفظ القايم مقامه لانث الضمير لان الف بردى
للتانيث كما ان جمعه في اوهم قائلون لرجوعه الى اهل القرية ولو
اعتبر حال المذكور لافرد مؤنثا لرجوعه الى القرية والجملة يعني يجعلون
الاية استينافا ولذا لم يعطف على ما قبلها فكانه لما ذكر ما يؤذن
بالشدة والهول المراد على ما يؤذون الظلمات والرعد والبرق نكرت
في الاية لانه الاصل ولا مقتضي للعدول عنه ووجه ايذانها بهما
انها امارات الصاعقة ومقدماتها فانها في العادة مسبوقة بها
بل بالترتيب المذكور في الاية كما يشهد به التجربة فيكون منشاء الاستيناف
تلك الامور بلا تفرقة بينها واختار صاحب الكشاف انه الرعد وحده
والتنكير فيه للنوعية ومعناه الرعد العاصف اقول يرد عليه انه
ان اراد بالرعد العاصف ما يكون معه النار كان عين الصاعقة فلا
يبقى للاستيناف وجه لان لفظه فيه في الاية دالة على وقوع الرعد
لا يكون وضع الاصابع في الاذان الا بعد وقوع الصاعقة فيكون عبثا
وان اراد به ما يخلو عنها كما هو الظاهر كان من مقدماتها فيساويه
الباقيان في هذا المعنى لا سيما البرق فانه اقرب للصاعقة من الظلمات
فلا وجه لاختياره ولعل هذا هو السر في عدول المصنف عنه واختياره
الاطلاق قيل فكيف حالهم مع مثل ذلك المؤذن بهما من الامور الثلثة
فاجيب بها اى بالجملة يجعلون معنى يجعلون اصابعهم في اذانهم حين

ظهور

ظهور العلايم المؤذنة لئلا يسمعوا ان وقع ما اذنت به من الصاعقة
بمعنى الرعد الشديد الصوت المنقض معه النار كما سياتي فاذا انجلى
بهذا التقرير الحال ظهر ان الجواب مطابق للسؤال للمبالغة اقول لعلها
هي السر في الحاق الاذان موضع الاصبحة اى من اجلها يجعلون
اشارة الى ان من ههنا للسببية بمعنى لام الاجل من القيمة هي سهوق
اللبن بحيث لا يصير عنه والصاعقة صعقة رعد هي شدة صوته و
المراد رعد قاصف معها نار الصاعقة تكون بمعنى هدم النار ايضا
كما روى الجوهري عن ابي زيد لكنه غير مناسب في هذا المقام الا انت
اى غلبت عليه واهلكته وقيل تطلق اى الصاعقة على كل هائل
مسموع او مشاهد ان قصد في الاية هذا المعنى خصص بالمسموع و
يقال صعقته الصاعقة بيان لاستعمالها بحسب الشمول للمسموع
والمشاهد لاستواء كلا البنائين في التصرف اى بنسا وبان في انه
يتصرف في كل منهما ويشتق منه الفاظ كثيرة ولو كانت قلب الصواعق
لاكتفى بالتصرف في الصواعق كما هو شان ساير القلب مع الاصل
فيقال تفريع على عدم القلب وثبوت الاستواء صقع الديك اى صاح
وخطيب مصقع بكسر الميم مجهر بكسرها وهو الذي من عادته ان يجهر بكلامه
وصعقته الصاعقة وهو لغة في صعقته وقد مر معناه وهي في
الاصل قيد به لانها الان اسم المضغة لقصعة الرعد فيكون التاء
لتانيث الموصوف في الاصل وكذا الحال اذا كانت صفة للنار لكونها
مؤنثا او صفة للرعد المذكور والتاء حينئذ للمبالغة كما في الرواية
اقول قد عرفت في فاتحة الكتاب ان تاء المبالغة في صفتها نادر
فالاحسن ان يكون للنقل من الوصفية الى الاسمية نصب على العلة
للفعل المعللة بقوله من الصواعق وكلاهما باعث ليس بغرض ولما
كان في كون المفعول له معرفة نوع خفاء استشهد بشعر حاتم الطائي
فقال كقوله واغفر عوراء البيت اغفر الستر والعوراء الكلمة
القبيحة ولو خاره مفعول له معرف بالاضافة كحذر الموت والمعنى
لو قال لي رجل كريم كلمة قبيحة استرها ولا كافي عليها لبقى صداقة

واذخر ليوم احتاج اليه فيه واعرض عن شتم اللئيم تكرما
لانه ليس بمفعولى ورد بان الخلق بمعنى التقدير والاعدام مقدرة
ولو سلم فالمعنى خلق مصحح الحيوة ومصحح الموت ولو سلم ما عدام الملكات
مخلوقة لما لها من شائبة التحقق كذا قيل اقول التحقيق ان الخلق ان
جعل بمعنى الايجاد لم يستقم فى اعدام الملكات اذ شائبة التحقيق
لا يكفى فى حقيقة الايجاد وان جعل بمعنى الاحداث استقام فيها
لانه اعم من الايجاد فيتصور فى تلك الاعدام كما تقرر فى علم الكلام
لا يفوتونه اى لا يتخلصون عنه كما لا يفوت المحاط به المحيط فى
الكشاف كما لا يفوت المحاط به المحيط به الاول مرفوع المحل على انه
مفعول ما لم يسم فاعله للمحاط ولا ضمير فى المحاط والمجرور البارز
يعود الى اللام فى المحاط وبه الثانى ليست مرفوعة المحل بل صلة
للمحيط وفى المحيط ضمير مستكن فاعل له عايد الى اللام وضمير به
الثانى يعود الى المخاطب والمصنف ترك به الثانى لانه غير ضرورى
ولا عار عن الالتباس والتكلف ثم ان مراده بيان انها استعارة
تبعية لتشبيه تعلق قدرته الكاملة بالمقدورات وسهولة تأتيها
لما يريد بها وعدم تأبيها عنه على معنى انها تصرفها تصريف
الرياح حسبما تعلقت به مشيته بحيث لا يخرج عنها مقدور
اصلا باحاطة الجيش المحيط بالعدو السادّ لمكانه بحيث لا يفوته
قطعا فيكون الاستعارة بالاصالة فى الاحاطة وبواسطتها
فى محيط واعلم انه يجوز ان يكون فى محيط استعارة تمثيلية ايضا
لما فى مأخذ الطرفين من اعتبار التعدد وقد مرّ مرارا بيان عدم التنافى
بينهما فاترك التقليد واسلك السبيل السديد لا يخلصهم الخداع
والحيل كانه اشارة الى ما سيأتى فى تحقيق التمثيل الثانى
من قوله وايمانهم المخالط بالكفر والخداع الى قوله من حيث لا يرد
من قدر الله شيئا ولا يخلص مما يريد بهم من المضار والجملة اعتراضية
لا محل لها من الاعراب قالوا واعتراضية لا عاطفة ولا حالية
اعلم ان صاحب الكشاف ذهب الى ان كلا من الجمل الثلث اعنى يجعلون

ويكاد

ويكاد وكلما اضاء استينافا مستقل منشاء الاول ورعد
والاخيرين وبرق فيكون والله محيط بالكافرين فى اخر الكلام
فيخالف مختار الجمهور حيث خصوه بما يكون فى اثناء الكلام
او بين كلامين متصلين معنى ولذا عدل عنه المصنف حيث جعل
منشاء الاول الامور الثلثة ومنشاء الثانى الصواعق ومنشاء
الثالث برق الصواعق على الترتيب كما سيأتى تحقيقه فيحصل بينهما
الاتصال معنى فيكون والله محيط بالكافرين واقعا بين كلامين
متصلين معنى ونكتة هذه الاعتراضية التنبيه على ان الحذر من
الموت لا يفيد وفايدة وضع الكافرين موضع الضمير الدلالة على
ان اصحاب الصيب كفار ليظهر استحقاقهم لشدة الامر كما فى قوله
تعالى كمثل ريح اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم يكاد البرق يخطف
ابصارهم استينافا بان ناش عن الصواعق فانها كما عرفت لا
تعرى عن مقدمته الرعد والبرق ويلزمهما عادة لكن لما انكسر
سورة الرعد بوضعهم الاصابع فى الاذان علم حالهم مع تلك الصواعق
المقرونة بالرعد وقد بقى الاشتباه بالنظر الى البرق فتوجه تسامعها
ان يقول ما حالهم مع تلك الصواعق المقرونة بالبرق فقيل يكاد
البرق اى برقها على ان اللام للعهد وعوض من المضاف اليه فحصل
الارتباط بين السؤال والجواب عن الوجه الوجيه والتوجيه الصواب
واذا تاملت فى هذا البحث من الاول الى الاخر وحويت ما نظم
من الفرايد فى السمط الفاخر تيقنت ان تحقيق مراد المصنف على هذا
السؤال انما هو من اثار فيض الملك المتعال الحمد لله على التوفيق على
مثل هذا التدقيق وكاد من افعال المقاربة وضعت لمقاربة الخبر
من الوجود اى لقرب مضمون خبره من الوقوع فيفيد ان اتصاف
اسمه بخبره قريب من الوقوع فى الحال لعروض سببه فان وجود
مجرد السبب يفيد قرب وجود المسبب بخلاف العلة التامة
فان وجودها يستلزم وجود المعلول وعسى موضوعة لرجائه
اى رجاء الخبر لم يقل وعسى من افعال المقاربة مع ان القوم عدّه

منها وكانه ذهب الى ما ذهب اليه الفاضل الاسترابادى حيث
الذى ارى ان عسى ليس من افعال المقاربة اذ هو طمع فى حق غيره تعالى
وانما يكون الطمع فيما ليس الطامع على وثوق من حصوله فكيف
يدنو ما لا يوثق بحصوله ولا يجوز ان يقال معناه رجاء دنو الخبر
كما هو مفهوم من كلام الجزولى وابن الحاجب اى ان الطامع يطمع
فى دنو مضمون خبره فقولك عسى ان يشفى مريضى اى ارجو قرب شفائه
وذلك لان عسى ليس متعينا بالوضع للطمع فى دنو مضمون خبره
بل للطمع حصول مضمونه مطلقا سواء يرجو حصوله عن قريب او
بعيد مدة مديدة يقول عسى الله ان يدخلنى الجنة وعسى النبى
ان يشفع لى فاذا قلت عسى زيد ان يخرج فهو بمعنى لعله يخرج
ولا دنو فى لعل اتفاقا فهى خبر محض اى اذا كان وضع كاد للمقاربة
الخبر بالمعنى الذى ذكر يكون خبرا محضا ليس فيه شائبة الانشائية
ولذلك جاءت متصرفة كسائر الافعال الموضوعة للاخبار
بخلاف عسى حيث لم يتصرف فيه اذ لم يات منه الا الماضى لتضمنه
معنى الحرف اعنى لعل وهو انشاء الطمع والرجاء والانشاءات
فى الاغلب من معانى الحروف والحروف لا يتصرف فيها وكذا ما
فى معناها وخبرها اى كاد مشروط فيه ان يكون فعلا مضارعا
دون الماضى والاسم تنبيها على انه اى خبرها هو المقصود بالقرب
من الحال بخلاف الماضى فانه لانقراضه لا يدل على قرب الحصول و
الاسم فانه لا يدل على التجدد وقرب الحصول انما يكون فى المتجدد من
غير ان متعلق بقوله مضارعا اى مشروط فيه ايضا ان يكون
فعلا مضارعا غير مصدر بان الدال على الاستقبال كالسين
وسوف لتوكيد القرب بالدلالة على الحال فان المضارع اذا تجرد
عن علامة الاستقبال كان ظاهرا فى الحال وان احتمل الاستقبال
فيناسب كاد الذى وضعه لتقريب الفعل من الحال فان قيل
الدلالة على الحال تنافى تاكيد القرب من الحال قلنا المراد بالدلالة
الدلالة فى الجملة وهى لا يقتضى الحصول فلا تنافى القرب من الحال

وقد يدخل

وقد يدخل ان عليه اى على خبر كاد حملا لها اى لكاد على عسى
فان الاصل فى المضارع الواقع خبرا لها ان يكون مصدرا بان لانها
علم الاستقبال فاستعمل مع عسى الدال على الفعل المستقبل على سبيل
الرجاء لتكون دلالته على الغرض المقصود منه اوضح كما يحمل عسى
عليها اى كاد بالحذف اى حذف ان عن خبرها اى عسى لتشاركهما
فى اصل معنى المقاربة وهو توقع حصول ما لم يحصل فانه اصله
موجود فيهما وان لم يوجد معنى المقاربة فى عسى كما تحققته
ويخطف بكسر الخاء لالتقاء الساكنين اذ الاصل يختطف فاذا سكن
التاء للادغام اجتمع الساكنان فكسر الخاء لان الساكن اذا حرك
حرك بالكسر واتباع الياء لها عطف على كسر الخاء فيكون الياء ايضا
مكسورة وقرئ يخطف على البناء للفاعل من قوله وتخطف الناس
فيكون متعديا بمعنى كلما نور اى البرق ممشى اى موضع مشى اخذ و
اشارة الى ان الضمير راجع الى الفاعل المحذوف فى مطرح نوره تفسير
لقوله فيه واشارة الى تقدير المضاف وكذلك اظلم يعنى انه لازما و
متعديا ولظهور الاول لم يتعرض له بل قال فانه جاء متعديا منقولا
من ظلم الليل لكن نقل الجوهرى عن الفراء كون ظلم بالكسر بمعنى اظلم
فلا نقل حينئذ ويشهد له قراءة اظلم على البناء للمفعول فان قيل
لم لا يجوز ان يكون لازما ويكون عليهم قايما مقام فاعله اجيب
بان عليهم يقابل لهم فى اضاء لهم فان جعلا مستقرين لم يصح عليهم
ان يقوم مقام الفاعل اصلا وان جعلا صلتين للفعلين على تضمين معنى
النفع والضر صح لان يقوم مقام فاعل المضمن دون المضمن فيه وعلى
تقدير صلوحه لذلك فعطف اذا اظلم على كلما اضاء مع كونهما معا
جوابا للسؤال عما يصنعون فى تارتى خفوق البرق وخفيته يقتضى
ان يكون اظلم مسندا الى ضمير البرق كاضاء على معنى كلما نفعهم البرق
باضاءته واذا ضرهم باظلامه واختفائه وهشوا ومبنى البلاغة
على رعاية المناسبات اقول يندفع هذا الاحتمال الخ فى رد الشهادة
وهو ان يكون اظلم من قبيل ما اضمر فيه المصدر المقصود مثل ان يقال

لمتوقع القعود وقد قعد اى فعل القعود الذى ينتظر وقوعه كما تقرر فى موضعه فان قيل انما غير الاسلوب ولم يعتبر مناسبة المقابلة لان اظلام البرق غير مفعول فيحتاج الى ارتكاب التجوز عن اختفائه وهو خلاف الاصل قلنا الابلغية هاوم مخالفة الاصل على انه مرتكب فى الوجهين السابقين ايضا اذ المعنى على الاول اذا اظلم البرق عليهم الممشى وعلى الثانى اذا اظلم عليهم فى نفسه وظاهر انه لا يتصف حقيقه بكونه مظلما سواء جعل متعديا او لازما وقول ابى تمام عطف على قراة هما اظلما حالى البيت قبله• احاولتا رشادى فعقلى مرشدى• ام استمت تاديبى فدهرى مؤدبى• الهمزة فى احاولت للانكار والخطاب للعادلة وام استمت عطف على احاولت و الاستيام التكلف فى الطلب يخاطب العادلة ويقول ان طلبك ارشادى بعيدة منك غير لايقة بحالك وبحالى فان لى مرشدا كاملا هو القوة العاقلة التى بها يحصل رشد كل رشيد وايضا لا يليق بك تاديبى لان تصاريف الدهر يكفى لتاديب كل سعيد ثم انه لما ادعى انه استرشد من المرشد الكامل واخذ الادب من المؤدب المكمل توجه لسائل ان يقول كيف رشدك عقلك وادبك دهرك فقال مجيبا له هما اى العقل والدهر اظلما حالى قيل اراد بالحالين اليوم والليل وقيل الخير والشر او الغنى والفقر وقيل ما يتوارد عليه من مثل الخير والشر والغنى والفقر والعسر واليسر اقول الاحسن ان يحملا على حالى الارشاد والتاديب كما لا يخفى على الاديب اللبيب فان المسترشد مقهور حكم المرشد والمتأدب مغلوب امر المؤدب فهو ما دام فى حالى الارشاد والتاديب لا يتخلص عن القهر والتعذيب وبعد ما حصل الكمال وصار محمود الخصال زال عنه الكدورات الماضية وتبدل عيشه المنغص بعيشة راضية ومثل حرف عطف لحقها الفا كما فى ثمت قلت لا يعيننى والمراد عن وجهى يعنى انه امرد فى السن وشيخ اشيب فى تجربة الامور وعرفانها او اشيب فى غير اوانه لمقاساة الشدايد فانه وان كان

من المحدثين الشعراء على اربع طبقات الجاهليون كامرء القيس و زهير والمخضرمون الذين ادركوا الجاهلية والاسلام كحسان ولبيد والمتقدمون من اهل الاسلام وكالفرزدق وجرير وذى الرمه وهؤلاء كلهم يستشهد بكلامهم فى اللغة والمحدثون من اهل الاسلام الذين نشأوا بعد الصدر الاول كابى تمام والبحترى وابى الطيب لا يستشهد بكلامهم الا بان يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرد به ولذا قال لكنه من علماء العربية فلا يبعد ان يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرد به وانما قال لا يبعد اشارة الى ضعف الجعل المذكور ولذا قيل ان قبول الرواية مبنى على الضبط والوثوق واعتبار القول والاستشهاد مبنى على معرفة الاوضاع اللغوية والاحاطة بقوانينها ومن التين ان اتقان الرواية لا يستلزم ايقان الدراية والحق ان القول لا يعادل الرواية فان القايل حال التاليف متوزع الخاطر مشغول بطلب المعانى وبعد وجدانها ملتفت الى كيفية التاليف بينها فكثيرا ما يعرض له السهو والنسيان واين هذا عن مجرد النقل المصروف فيه الهمة الى تصحيح الوضع فقط وكلما صادفوا اى وجدوا منه اى المشى فرصة هى فى الاصل الشرب والنوبة وههنا بمعنى المهزة انتهزوها اى اغتنموها ومعنى قاموا وقفوا بقرينة وقوعه فى مقابلة مشوا ومنه قامت السوق اذا ركدت اى كسدت وسكنت وقد مر استعماله بمعنى نفقت وراجت فهو من الاضداد اى لو شاء الله ان يذهب بسمعهم بقصيف الرعد اى شدة صوته وابصارهم بوميض البرق اى لمعانه قيل الغرض من هذا التقدير بيان الربط المعنوى لهذه الجملة بالجملة الاستينافية لظهور انها عطف على كلما اضاء لهم مشوا فيه ورد بعدم ظهور كونها جوابا للسؤال الذى كان قوله كلما اضاء لهم جوابا عنه اقول الرد ليس بتام لان العطف لا يقتضى استقلال المعطوف فى حكم المعطوف عليه لجواز ان يكون للربط بينهما بان يكون الثانى من تتمة الاول ويكونا مشتركين فى حكم واحد كما فى قولنا السكنجبين خل وعسل والمر حلو وحامض

فوجب ان ينضم اليه عدم كون المعطوف من تتمة المعطوف عليه ايضاً
فالوجه في توجيه الربط بحيث يتخلص عن الخبط ان يقال هذه الجملة
ينبغي ان يكون معترضة على راى صاحب الكشاف كجملة والله محيط
بالكافرين واما على راى الجمهور فاما معطوف على الاستينافية
الاولى اعنى يجعلون اصابعهم وظاهر ان المعطوف صالحة للجواب
عما كان المعطوف عليها جواباً عنه واما حال عن ضمير قاموا بتقدير
وهم لو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم فان البرق الواقع فاعلا
لقام واضاء انما هو برق الصاعقة كما مر تحقيقه بما لا مزيد عليه
فيكون المعنى واذا اظلم عليهم برق تلك الصواعق قاموا والحال انهم
بحيث لو شاء الله لذهب بسمعهم بتوصيف رعد تلك الصواعق وبابصارهم
بوميض برقها فتدبر واستقم حتى لا يكاد يذكر الا في الشئ المستغرب
كقوله اى قول البحترى يرثى ابنه ويصف نفسه لشدة الحزن والصبر
عليه ولو شئت ان ابكى دماً لبكيته عليه ولكن ساحة الصبر اوسع
فان تعلق فعل المشية ببكاء الدم غريب فلا بد من ذكر المفعول
ليتقرر في ذهن السامع ويانس به فلو قيل ولو شئت ان ابكى لبكيت
وما لاحتمل ان يكون المراد لو شئت ان ابكى الدمع لبكيت الدم بدله
كما قال ابو الحسن ولم يبق مني الشوق غير تفكري فلو شئت ان ابكى
بكيت تفكراً واعترض على هذا بان الكلام في مفعول المشية فلو
قيل لو شئت بكيت دماً واكتفى بقرينة الجواب لم يحتمل سوى لو شئت
ان ابكى دماً لبكيته واجيب بانك اذا قلت لو شئت لبكيت دماً جاز
ان يتوهم ان قصدك الى تعلق المشية ببكاء الدمع على مجرى العادة و
ان ما ذكرته من بكاء الدم واقع بدله من غير قصد اليه كانك قلت لو
شئت ان ابكى دمعاً بكيت دماً الا انك اعتمدت في حذف المفعول
بذكر البكاء في الجواب وفي تعيين متعلقه بالمعتاد فهذا وان كان مرجوحاً
لان تقييد البكاء في الجواب بالدم يدل دلالة ظاهرة على ان المراد
لكنه محتمل فاذا ابرزت المفعول زال الاحتمال وصار الكلام نصاً
فيما قصدته فمن قال ان قولك لو شئت بكيت وما لا يحتمل سوى

لو شئت ان ابكى دماً لبكيته فقد كابر اقول فيه بحث لان المذكور
في جواب لو هو البكاء المتعلق بالدم فاحد البكاء من المذكور فيه
وترك متعلقه والاعتماد في تعيينه المعتاد خروج عن الانصاف
ومخالفة للحق الظاهر ودال على ان المعترض ليس هو المكابر بل الصواب
في الجواب ان يقال لا نزاع في ان الكلام في مفعول المشية لكنه قد
يكون مطلقا عن القيد كما في بيت ابي الحسن فيتبادر منه المعتاد
وقد يكون مقيداً بقيد هو منشاء الغرابة فاذا حذف اعتماداً
على ذكره في الجواب لم يكن المفعول الذي معلق فعل المشية به غريب
مذكور الاشعار المقيد بانتفاء قيده فيلتبس المفعول المقيد
بما يفيد الغرابة بمفعول مطلق عنه ومراد به المعتاد فتدبر و
استقم واترك المعتاد وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول
لانتفاء الثاني اعلم ان اكثر استعمال لو لانتفاء الثاني اعني الجزاء
لانتفاء الاول اعني الشرط اى الدلالة على ان انتفاء الثاني في
الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول فيه من غير التفات الى ان علة
العلم بانتفاء الثاني ماهي فمعنى لو شاء الله لهديكم ان سبب انتفاء
الهداية انما هو انتفاء المشية وقد يستعمل لمعان اخرى منها
الدلالة على لزوم الجزاء للشرط بلا قصد الى القطع بانتفائهما
فيفيد ان العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الاول
ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء لازمه من غير التفات الى ان
علة الانتفاء في الخارج ماهي كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا حيث استدل بعدم فسادهما على انتفاء الهة
سواه تعالى ثم ان الاول لا يناسب المقام لانه اى عن القطع بانتفاء
الذهاب ولو بانتفاء المشية فالظاهر ان المراد هو الثاني
وتحقيقه ان المسبب اذا علم سببه ووجد وتوقف وجود المسبب
على شئ فقط ثم علق عليه فالظاهر انه شرطه فاذا علم وجود هذا
المسبب المشروط علم ان شرطه موجود واذا علم عدمه مع وجود سببه
علم ان شرطه موقوف اذ المفروض ان وجوده لم يتوقف على ما سواه

وفي الاية المسبب ذهاب سمعهم وابصارهم والسبب الرعد
العاصف والبرق الخاطف والشرط مشية الله تعالى وقد تقرر
وجود السبب ولكن يخلف عنه المسبب لفقد شرطه وصح
الاستدلال بانتفاء المشروط على انتفاء شرطه وان كان الظاهر
العكس ولذا قال وفايدة هذه الشرطية امران الاول ابداء المانع
لذهاب سمعهم وابصارهم وهو انتفاء شرط هو مشية الله تعالى
مع قيام ما يقتضيه من السبب وهو الرعد العاصف والبرق
الخاطف والثاني التنبيه على امرين الاول ان تاثير الاسباب
في مسبباتها مشروط لمشيته تعالى اذ بيان الحكم في مادة بيان
له في ساير المواد لكون العلة مشتركة بهذا التحقيق اندفع ما قيل
انه هذا يناقض قوله في لو ظاهر الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء
الثاني حيث جعل مشية الله تعالى شرطا والظاهر انتفاء المشروط
بانتفاء شرطه لا عكسه وذلك لما عرفت ان لو ههنا استدلالية
وان العلم بانتفاء المشروط الموجود السبب والموقوف على
على الشرط فقد يوجب العلم بانتفاء الشرط فلا يناقض والثاني
ان وجودها اي وجود المسببات حال كونه مرتبطا باسبابها
بطريق جري العادة واقع بقدرته تعالى وذلك لان المشية
مرادفة للارادة وهي صفة شانها ترجيح احد طرفي المقدور
من الفعل والترك على الاخر ويفرق بينها وبين القدرة بان نسبة
القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها فذكر المشية مستلزم لذكر
القدرة وقوله ان الله على كل شيء قدير كالتصريح به والتقرير له
ولذا لم يعطف على ما قبله والشيء يختص بالموجود خلافا للمعتزلة
فان بعضهم عممه مطلقا وبعضهم عممه للمعدوم الممكن بناء على
بكونه ثابتا على العدم وكون الثبوت اعم من الوجود لانه في
الاصل مصدر شاء لانه صيغة المصدر ولا عبرة لاحتمال الاشتراك
الغير الناشي عن الدليل اطلق بمعنى شاء تارة فيكون المصدر بمعنى
الفاعل وظاهر ان ما قام به المشية يجب ان يكون موجودا وبمعنى

مشتى

مشتى اخرى فيكون المصدر بمعنى المفعول اقول يرد عليه ان استعمال
الشيء في المعنيين انما يصح اذا اريد به معناه المصدري ولم يبق ذلك
بالنقل الى الاسم ثم ان النقل الى كل من الفاعل والمفعول بالاشتراك
اللفظي خلاف الاصل لا يصار اليه الا الدليل فيجب ان يكون النقل
الى مطلق الموجود على ما قالوا ان الشيئية تساوق الوجود ويمكن
ان يقال الاستعمال دليل عليه كما في القرء المشترك بين الحيض والطهر
فان اللفظ اذا استعمل في معنيين معا على البدل من غير ترجيح الحكم كونه
مشتركا بينهما على انه لا علاقة بين المصدر وبين مطلق الموجود ولما ورد
ان طرف العدم من الممكن قد يقع متعلقا للمشية كما في الاعدام بعد
الايجاد ولا يلزم من كونه مشيا كونه موجودا دفعه بقوله اي مشي
وجوده وقرينة التقييد ان المشية اذا اطلقت ينصرف الى طرف الوجود
لكماله ثم لما ورد ان مشية الوجود لا يقتضي الوجود بالفعل فالشيء
حينئذ يتناول المعدوم وهو عين مذهب المعتزلة دفعه بقوله وما
شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة يعني ان المشية اذا اطلقت
ينصرف الى الكاملة وهي مشية الله تعالى وما شاء الله وجوده يكون
موجودا البتة عندنا ولو في المستقبل فيكون موجودا في الجملة اقول
يرد عليه ان اللازم غير المطلوب والمطلوب غير اللازم وجوابه ان المراد
به بيان المناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه لا بيان المنقول اليه
فتدبر وعليه اي على ان الشيء بمعنى مشي وجوده ورد قوله تعالى ان الله
على كل شيء قدير وقوله تعالى الله خالق كل شيء وسياتي تحقيق معنى تعلق
القدرة بالموجود فهما اي اذا اريد بالشيء في الايتين معنى المشي سان
على عمومها بلا مثنوية اي الاستثناء للواجب والممتنع لان الشيء
لا يتناولهما ليحتاج الى الاخراج فان قيل الشيء حينئذ يكون ممكنا بالنقل
الى الاسم فلا يعتبر فيه معنى الوصفية قلنا لا منافاة كما في الكتاب
والامام ونحوهما والقدرة هو التمكن من ايجاد الشيء اقول هذا لا
يتناول التمكن من اعدامه بعد الوجود وهو معتبر فيها قطعا ولا التمكن
من الابقاء لانه غير الايجاد وسياتي ان الممكن حال بقائه مقدور

اللهم الا ان يقال التمكن من الايجاد يستلزم التمكن منهما استلزاما
ظاهرًا والاقتصار عليه له ولزيادة شرفه وبه يعلم ضعف ما قيل
ان المقدور ان اريد به ما تعلقت به القدرة فهو لا يكون الا موجودًا
وان اريد ما يصلح ان يتعلق به القدرة يكون معدومًا وهو المعنى
بقولهم ان الله قادر على جميع الممكنات وان مقدوراته غير متناهية
وقيل صفة يقتضي التمكن يجب ان يحمل على التمكن من الايجاد والاعدام
وقيل فرق بين قدرة الله وقدرة الانسان قدرة الانسان هيئة
بها يتمكن من الفعل يجب ان يعمم الفعل الى الايجاد والاعدام و
قدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عنه اختير هذا تعليلًا للصفات
الزايدة او نفيًا لها والقادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل هذا احسن مما قيل وان شاء ترك لان ظاهره يقتضي ان
العدم الاصلي متعلق المشية وليس كذلك كما تقرر في موضعه
ثم ان كلا من الفعل وعدمه اعم من الايجاد والاعدام ان شاء الايجاد
او الاعدام فعله وان لم يشأ الايجاد او الاعدام لم يفعله فمعنى
كونه قادرًا على الموجود حال وجوده ان شاء عدمه اعدمه وان لم
يشأ عدمه لم يعدمه ومعنى كونه قادرًا على المعدوم حال عدمه انه
ان شاء وجوده اوجده وان لم يشأ وجوده لم يوجده وليكن هذا
على ذكر منك فانه ما وقع في كثير من المواضع على ما يشاء اي على الكون
الذي يشاء ما يشاءه عليه من الوجوه المختلفة واشتقاق القدرة
من القدر رد على صاحب الكشاف حيث جعله مشتقا من التقدير
فانه خلاف الظاهر لا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة ههنا وفيه
اي في قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير دليل على ان الحادث حال
حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران اما الاول فلما قالوا ان
توهم عدم مقدوريته انما نشاء من توهم لزوم تحصيل الحاصل
المحال لان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وتاثيرها الايجاد
وايجاد الموجود محال وليس كذلك لان المحال ايجاد الموجود بوجود
سابق وهو غير لازم واللازم ايجاد الموجود بوجود هو اثر ذلك

بالايجاد

الايجاد وهو ليس بمحال اقول هذا مبني على تسليم ان معنى تاثير القدرة
الايجاد فقط وهو ممنوع بناء على جواز ان يكون الاعدام بعد الوجود
فالوجه الحسن ان يقال معنى كونه مقدورًا ان الفاعل ان شاء اعدمه
وان لم يشأ لم يعدمه كما مر تحقيقه واما الثاني فلما قالوا ان الممكن
في حال بقائه ايضًا محتاج الى العلة وقدم تحقيقه في تفسير رب
العالمين فيكون مقدورًا بالضرورة اقول ينبغي ان يعلل هذا بما علل
به الاول فان قيل ما فايدة افراد الممكن بالذكر وكان يكفي ان يقول
حال حدوثه وبقائه قلنا كانه اشارة كانه اشار به الى صفاته
تعالى فانها ممكنة مع قدمها لكن كونها مقدورات في غاية الاشكال
لما تقرر ان اثر المختار لا يكون الا حادثا ولذا اضطروا الى القول
بكونه تعالى موجبًا بالذات في حق الصفات كما ذكر في الكتب الكلامية
وان مقدور العبد من فعله الاختياري مقدور الله تعالى
خلافًا للمعتزلة ونحن نقول تعلق به قدرة الله تعالى ايجادا وقدرة العبد
كسبًا ولا امتناع فيه وانما الممتنع تعلق القدرتين به ايجادًا
لانه اي كل واحد من الحادث والممكن مقدور العبد شئ وكل شئ
مقدور لله تعالى ينتج ان كلا منهما مقدور له تعالى والظاهر ان التمثيلين
يعني قوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارًا آه وقوله او كصيب من السماء
آه والغرض منهما اي التمثيلين تمثيل حال المنافقين من الحيرة في
التمثيل الاول والشدة في التمثيل الثاني بما يكابدونه من مصادمة و
المكابدة مقاساة الشدة او بحال عطف على ما يكابد من اخذته
السماء اي احاط به السحاب او غلب عليه المطر من قبيل التمثيل المفرد
وهو الذي يسميه اهل البيان التشبيه المفرق فتشبههما بامثالها
ولا ناخذ منهما هيئتين يشبه احديهما بالاخرى كقول امرء القيس
في وصف العقاب من حيث اختص بانه لا ياكل قلب الطير كان قلوب
الطير رطبا ويابسًا نصب على الحال والعامل كان اي رطبا بعضها
ويابسًا بعضها وكذا قوله لدى وكرها وقوله العناب والحشف
البالي خبر كان شبه الرطب بالعناب واليابس بالحشف البالي

وهو وارد على الترالي يا بس بان يشبه متعلق بجعلهما فى التمثيل
الاول ذوات المنافقين بالمستوقدين انما يعرض ههنا لذوات
المنافقين وفى التمثيل الثانى لانفسهم ولم يتعرض لهما فيما سبق
تحقيقا لمعنى التفرق فيهما فانهما لما جعلا من التمثيلات المفرقة وجب
ان يعتبر المفردات فى الطرفين بخلاف التمثيل المؤلف فان المعتبر فيه
ليس المفردات بل الهيئة المنتزعة من المجموع والباء فى باهلاكهم
وبافشاء حالهم للسببية متعلق بزوال وفى باطفاء نارهم متعلق
بتشبيه المقدر وفى الثانى عطف على الاول من حيث انه اى الصيب
ونفاقهم عطف على انفسهم حذرا مفعول له لنفاقهم عن نكايات
المؤمنين يقال نكا فى الاعداء نكاية اذا قتل فيهم وجرح وما
عطف على نكايات يطرقون اى يصيب المؤمنون به من سواهم اى سوى
المنافقين من الكفرة يعنى به مصايب الاذلال والاغلال والباء
فى بجعل متعلق بتشبيه المقدر من حيث انه اى ذلك الجعل حففه
اى لمعانا انتهزوها اى اغتنموها وهو متعد الى واحد فقوله فرصة
حال من المفعول او مفعول ثان على تضمين معنى الاتخاذ لا حراك
لهم بالفتح الحركة وايمكن قال ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد
لان الحمل التمثيل المؤلف اولى اذ يحصل فى النفس من هيئة المركبات
ما لا يحصل من تصورات المفرد وان شئت فتامل حال من اتخذتهم
السماء بانتساج المطر الهاطل مع تكاثف ظلمة الليل والسحاب وتواتر
الرعد القاصف والبرق الخاطف والصاعقة المحرقة وهم فى اثناء
ذلك اضطراب بخوف الهلاك اين ذلك من تشبيه الدين بالمطر والشبهة
بالظلمة والوعد والوعيد بالرعد قال الشيخ عبد القاهر فى قول
القائل وكان اجرام النجوم لوامع درر نثرن على بساط ازرق لو
قلت كان النجوم درر وكان السماء بساط ازرق كان التشبيه مقبولا
لكن اين من التشبيه الذى يريك الهيئة التى بملاء النوظر عجبا و
يستوقف العيون ويستنطق بذكر الله من طلوع النجوم مؤتلفة
متفرقة فى اديم السماء وزرقا فازرقتها الصافية بحسب الرؤية

اسم

والنجوم

والنجوم يتلألاء ويترقرق فى اثناء تلك الزرقة ومن لك بهذه
الصورة اذا جعلت التشبيه مفرقا وقيل القائل الراغب الاصفهانى
وهذا ايضا مبنى على جعل التمثيل الثانى من قبيل التمثيلية المفردة
فيجب ان يعتبر ههنا ايضا تشبيه انفسهم باصحاب الصيب لكن لا
بالمعنى المذكور هناك اذ قد شبه هناك ايمانهم المخلوط بالكفر
والخداع بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق فاعتبر الصيب حاصلا
لهم ومختصا بهم وتشبه ههنا الايمان والقرآن وساير المعارف
بمجرد الصيب فلم يعتبر الصيب حاصلا لهم فضلا عن الاختصاص
بل انما اضيف اليهم لادنى ملابسة وهو كونهم فى زمان حصوله
فقط وشبه ما ارتبكت اى اختلطت بها اى بالمذكورات من
الايمان وغيره من شبه الطائفة المبطلة وما اعترضت دونها
اى عندها من الاعتراضات المشكلة بالظلمات وجمعها فى الاية
تنبيها على كثرتها وشبه ما فيها من الوعد والوعيد بالرعد اما
مشابهة الوعد بالرعد فلكونه مبشرا بالغيث السعد الذى هو
من اثار الرحمة واما مشابهة الوعيد به فلكونه منذرا بالصاعقة
التى هى اشد العذاب والمحنة اقول لم يتعرض المصنف ولا الراغب
للتشبيه فى قوله تعالى يكاد البرق يخطف ابصارهم ويمكن ان يقال
شبه قرب صرف الايات الباهرة انظارهم عما كانوا يصرفونها اليه
من حطام الدنيا وساير الاباطيل بخطف البرق اللامع ابصارهم
وشبه اهتزازهم اى حركتهم من رشد يدركونه فى انفسهم او رفد اى
عطاء وصلة يطمح اليه ابصارهم فان مطمح نظرهم من النفاق انما
هو كسب حطام الدنيا والنفاق ولو شاء الله لجعلهم ملتبسين
بالحالة التى يجعلونها اى سمعهم وابصارهم عليها من سدها و
تعطيلها لما عدد فرق المكلفين من المؤمنين المخلصين والكافرين
المجاهرين والمنافقين وذكر خواصهم قال صاحب الكشاف وما اختصت
به كل فرقة مما يسعدها ويشقيها ويحظيها عند الله ويرديها وعرض
بانه لم يذكر للمؤمنين مشفيات ومرديات ولا الكافرين والمنافقين

هو المشقيات مستعدات ومحطئات واجيب بان المذكور صريحا لفرقة
المؤمنين هو المستعدات والمحطئات ولفرقتي الكافرين والمنافقين
والمرديات ويفهم المقابل ضمنا فيكون الكل مذكورا ورد بان
الاختصاص لامعنى له حينئذ فان المقابل لما اخص بكل فرقة ليس
مخصوصا بها اقول الرد مردود لظهور اختصاص ذلك المقابل
بتلك الفرقة بملاحظة انفهامه ضمنا وكونه مفروضا غير محقق مثلا
اذا قلنا الصفات المذكورة للمؤمنين مستعدات لهم يفهم منه انهم لو كانوا
اتصفوا بمقابلاتها لشقوا ولم يمكن اجراء ذلك في حق الكفار لانهم
متصفون بتلك المقابلات حقيقة بلا فرض وتقدير وكذا الحال في
صفات الكفرة ومصارف امورهم اراد بامورهم اعمادهم واعمالهم
او هممهم وبمصاريفها تحصيل المؤمنين سعادة الدارين كما قال تعالى
اولئك على هدى من ربهم الاية وتحصيل الكافرين شقاوتهما كما قال
تعالى ختم الله على قلوبهم الى قوله ولهم عذاب عظيم وكذا المنافقون
كما قال تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الاية اقبل عليهم
بالخطاب على سبيل الالتفات ابتداء هذا الخطاب من قوله يا ايها
الناس بان المنادى مخاطب بمنزلة ضمير الخطاب وان كان لفظه في
اصله للغيبة هز السامع وتنشيطا له بيان لنكتة العامة للالتفات
واهتماما بامر العبادة وتفخيما لشانها بيان لنكتة خاصة له فان
الانتقال الى الخطاب مشير الى ان الاهل للعبادة هو الاهل للمخاطبة
وجبرا لكلفة العبادة بلذة المخاطبة هذا ايضا بيان لنكتة خاصة
له ويا حرف وضع لنداء البعيد وقيل لنداء القريب والبعيد
لانها لطلب الاقبال مطلقا وقد ينادى به القريب اخراجا
للكلام على خلاف مقتضى الظاهر اما لعظمته كقول الداعي يا الله
فان الداعي يستقصر نفسه ويستبعدها عن حضرة المدعو وهو
اقرب اليه من حبل الوريد اذعانا منه واعترافا بتنحي العنق
مما يلي مقدمه وهذه الاضافة كالاضافة في لجين الماء او لغفلته
وسوء فهمه نحو اسمع ايها الغافل او للاعتناء بالمدعو له وزيادة

الحث

الحث عليه بمعنى انه ابلغ من علو الشان الى حيث ان المخاطب لا يفي
بما حقه من السعي فيه وان بذل وسعه واستفرغ جهده فكانه
بعيد عنه غير ملاحظ له وما هو مع المنادى جملة مفيدة وكان
ينبغي ان لا يكون كذلك اذ لا يتاتى الكلام من حرف واسم لكنه وقع
لانه اي يا نايب مناب فعل انشائي هو ادعو ولا يلزم ان يعمل عمله و
هو النصب لان النيابة لا يقتضيه واي جعل فصلة الى نداء المعرف
باللام كما ان ذو وصلة الى الوصف باسمائه الاجناس والذي وصلة
الى وصف المعارف بالجمل فانهما كمثلين فلا يجوز اجتماعهما وانما
قال كمثلين لان يا ليس موضوعا للتعريف حقيقة ولذا لم يتعرف المنادى
في قول الاعمى يا رجلا خذ بيدي واعطى اي حكم المنادى في الظاهر
حيث دخله حرف النداء وان كان في الحقيقة وصلة واجرى عليه
المقصود بالنداء حال كونه وصفا موضحا له فان ايا لما قطع عن الاضافة
صار مبهما فناسب ان يكون وسيلة لانها ينبغي ان يكون مبهمة ليحتاج
في رفع ابهامها الى ما هو المقصود بالنداء والتزم رفعه اي رفع المقصود
بالنداء وان كان تابعا مفرد المضموم جاز في تابعه المفرد الرفع والنصب
اشعارا بانه المقصود بالنداء فكانه دخله حرف النداء فجعل لفظه
موافقا للفظ المنادى لمشابهة قوته بين الرفع والضم واقحمت
بينهما هاء التنبيه الاقحام ادخال شيء في شيء لشدة وعنف تاكيدا
فان النداء ايضا تنبيه باوجه من التاكيد هي تكرار الذكر والايضاح
بعد الابهام واجبار لفظ البعيد وتاكيد معناه بحرف التنبيه
وكل ما نادى مبتداء خبره حقيق واكثرهم عنها غافلون جملة حالية
او معترضة بين المبتداء والخبر والمجموع في حيز التعليل للكثرة المعللة
بالاستقلال والجموع واسماءها المعللة باللام للعموم قد تقرر في
اصول الفقه ان الاصل في المعرف باللام اي الراجح هو العهد الخارجي
لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس
الحقيقة بلا اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني
موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق

حيث لا عهد فى الخارج خصوصاً فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد
الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هى ويدل عليه وجوه حاصل
الاولين الاستعمال وحاصل الثانى الاجماع اما الاول فهو صحة
الاستثناء منها فانه لا يكون الا من العام على ما تقرر فى موضعه
كقوله تعالى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك اعترض اولاً بان صحة
الاستثناء موقوفة على العموم فاثبات العموم بها دور وثانياً بان
المستثنى منه قد يكون خاصاً اسم عدد مثل عندى عشرة الا واحدا
او اسم علم زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب عن الاول
بان العلم بالعموم يثبت بوقوع الاستثناء فى الكلام من غير نكير
فيكون استدلالاً بالاستعمال وعن الثانى بان المستثنى منه فى مثل
هذه الصور وان لم يكن عاما صريحا لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار
يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اى جميع اجزاء العشرة
واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع واما الثانى فهو
التأكيد بما يفيد العموم وظاهر ان التأكيد تقرير ما يفيده متبوعه
واما الثالث فهو استدلال الصحابة بعمومها شايعاً ذايعاً منه
استدلال ابى بكر رضى الله تعالى عنه بقوله عليه الصلوة والسلام
الائمة من قريش بمحضر من جمهور الصحابة فسلموه فجل محل الاجماع فالناس
لكونه اسم جمع معرفا باللام يعم الموجودين وقت النزول لفظا تميز من
النسبة فى قوله يعم ويعم من سيوجد بعد وقت النزول لا لفظا بل
لما تواتر من دينه ان يدل عليه قوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى
على الجماعة وقد تقرر فى اصول الفقه ان خطاب المشافهة ليس خطابا
لمن بعدهم وانما ثبت لهم الحكم بدليل اخر نص او اجماع او قياس فان
الصبى والمجنون لما لم يصلحا لمثل هذا الخطاب فالمعدوم اولى الا
ما خصه الدليل كالصبى والمجنون وما روى مبتداء خبره ان صح رفعه
وهو اشارة الى سؤال يرد على الاستثناء بان ما روى عن علقمة والحسن
البصرى ان كل شئ اى كل خطاب وحكم دليل التخصيص بالكفار
فلا يصح ما ذكرتم واشار الى الجواب بقوله ان صح رفعه اى النبى صلى الله عليه وسلم

فلا يوجب

فلا يوجب تخصيصه بالكفار يعنى لا نسلم اولاً انه مرفوع الى النبى
صلى الله عليه وسلم بل هو موقوف على التابعين المذكورين على رواية
الكشاف وعلى عبد الله ابن مسعود الصحابى كما ذكره الزيلعى ولو سلم
رفعه فلا يوجب تخصيصه بالكفار بل يعمهم والمومنين فان اهل مكة
ليسوا كلهم كافرين ولا يوجب امرهم ايضاً بالعبادة حال كفرهم فانه
باطل باتفاق من الشافعية والحنفية كما اتفقوا على ان لا قضاء عليهم
بعد الايمان على انهم يؤاخذون بترك اعتقاد الوجوب فى العبادات
وانما الخلاف فى انهم هل يعذبون بترك العبادات كما يعذبون بترك
الاصول ام لا فاختار الشافعية الاول والحنفية الثانى ولما ورد
ان المفهوم من قوله ولا امرهم بالعبادة ان الكفار لا يؤمرون بها
والمفهوم من قوله فلا يوجب تخصيصه بالكفار انهم يؤمرون بها كالمؤمنين
وبينهما تناف ثم ان الصيغة اعبدوا لما وضعت لطلب العبادة
فى المستقبل كان حقيقة فى حق الكفار فان كانت موضوعة لطلب
ازديادها والمواظبة عليها ايضا كانت فى حق المسلمين ايضاً لكن يكون
استعمالها فيها اعمالاً للمشترك فى اكثر من معنى واحد وذا لا يجوز عند
الحنفية وان لم يكن موضوعة لطلبهما كانت مجازا فيهما فيكون استعمالها
فى الجميع جمعا بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز اتفاقاً دفع ذلك بقوله
فان المامور به هو القدر المشترك بين بدا العبادة المعتبرة فى حق الكفار
والزيادة فيها المعتبرة فى حق بعض المومنين والمواظبة عليها المعتبرة
فى بعض اخر منهم يعنى اعبدوا مستعمل فى الطلب فى الحال للعبادة فى
المستقبل لكن تلك العبادة من الكفار ابتداء عبادة ومن بعض المومنين
زيادة فى عبادتهم ومن اخر مواظبة عليها وليس شئ من مفهوم الابتداء
والزيادة والمواظبة داخلا فى مفهوم اعبدوا بل خارج يفهم من
القراين فلا جمع بين الحقيقة والمجاز بل اللفظ مستعمل فى القدر المشترك
فالمطلوب من الكفار فى الحال هو الشروع فيها لا فى الحال بل بعد الاتيان
بما يجب تقديمه فلا تنافى بين العبارتين فالكفر لا يمنع وجوب العبادة
بل انما يمنع نفس العبادة ومن المومنين عطف على من الكفار تنبيها

على انّ الموجب للعبادة هو الربوبية فانّ ترتيب الحكم على الوصف
مشعر بعلّيته له صفة جرت عليه للتعظيم والمدح اذ لا اشتباه
فى الربّ المضاف الى الكلّ ليكون للتقييد والتوضيح فانه تعالى هو الذى
اعتقد جميع الفرق بربوبيته واعترفوا بها والتعليل لما تضمنه الربّ
من المعنى المصدرى ويحتمل التقييد والتوضيح ان خصّ الخطاب الخ
لم يتعرض باحتمال التعظيم على تقدير هذا الاختصاص فانّ المشركين
كانوا يعتقدون الله تعالى ربّ الارباب وانّ الهتهم شفعاء عنده
فيحتمل ان يراد بالربّ الذى اضيف اليهم ما جعلوه اصلا فى الربوبية
لان النظر الى حالهم يقتضى العموم فانّ استعمال الربّ فى غيره تعالى
كان شايعا فيما بينهم موجبا للاحتمال ولذا عقب السحرة قولهم امنّا
بربّ العالمين بقولهم ربّ موسى وهرون دفعا له ولان الاصل فى
الصفة هو التوضيح والتخصيص فلا يعدل عنه الّا لضرورة والخلق
فى العرف العام ايجاد الشئ على تقدير واستواء عطف تفسيرى للتقدير
واصله يعنى معناه الاصلى بحسب اللغة التقدير وهذا احسن من قول
صاحب الكشاف والخلق ايجاد الشئ على تقدير واستواء يقال خلق
النعل اذا قدّرها وسوّاها بالمقياس متنا ولما يتقدم الانسان
التقدم بالذات على غيره ما يرتفع الغير بارتفاعه بلا عكس كالحيوة
مع العلم وفيما نحن فيه كالروح مع الانسان على القول بخلقه حين تكمل
خلق البدن لا قبله او بالزمان كتقدّم السموات والارض والعناصر
وما يتولد منها على الانسان ولما ورد انّ الصفة يجب ان يكون
معلومة للمخاطب مقررة عنده ولذا قالوا الاخبار بعد العلم بها اوصاف
والاوصاف قبل العلم اخبار والمخاطب ههنا المشركون وهم منكرون
بها اجاب عنه اوّلا بقوله والجملة اخرجت مخرج المقرّر عندهم امّا
لاعترافهم به فيكون اخراجا لا كلام على مقتضى الظاهر وثانيا بقوله
او لتمكنهم من العلم به بادنى نظر فيكون اخراجا للكلام على خلاف
مقتضى الظاهر فانّ العالم كما ينزل منزلة الجاهل لعدم جريه على مقتضى
العلم فيلقى اليه الكلام كما يلقى الى الجاهل كذلك ينزل غير العالم منزلة

العالم

العالم لوضوح الدليل العالم فيلقى اليه الكلام كما يلقى الى العالم
وقرى من قبلكم بفتح الميم ولما كان فيه اشكال لانّ الموصول الثانى
مع صلته مفرد فلا يصلح ان يكون صلة الاول اراد دفعه فقال
على اقحام الموصول الثانى بين الاول وصلته تاكيدا لكن يرد عليه
انّ التاكيد ان حمل على المصطلح فان كان لفظيا وجب كونه باعادة
اللفظ الاول كما فى قول جرير وان كان معنويا كان بالفاظ مخصوصة
مع انّ النحاة قد نصّوا على امتناع تاكيد الموصول قبل تمامه بصلته
فان حمل على غير المصطلح احتيج الى بيان وجه اجتماع الموصولين وغاية
ما يقال فيه انّه تاكيد لفظىّ لكنّه عدل عن اللفظ الاول الى ما هو
بمعناه احترازا عن شناعة التكرار فالوجه ان يجعل مزيدة على مذهب
الكسائى او موصوفة بالظرف خبرا لمبتداء محذوف اى الذين هم
اشخاص واناس كاينون قبلكم وفيه تعظيم لشانهم بالابهام و
ايذان بانّ خلقهم ادخل فى القدرة او موصولة بالظرف كذلك اى
الذين هم الذين قبلكم يا تيم تيم عدى لا ابا لكم تمامه لا يلقينكم فى
سوءة عمر لا ادتيم ابن عبد مناة وهو قوم عمر بن لجاء وعدى
اخوتهم ولا ابا لكم كلمة مدح والمعنى لا يلقينكم عمر فى مكروه لاجل
تعرضه لهجائى يعنى امنعوه عن هجائى حتى تمنعوا شرّى عنكم تيم
الثانى مفعول اقحم على الحكاية بين تيم الاول وما اضيف تيم الاول
اليه وهو عدى وانّما جاز حذف التنوين من الثانى وان لم يكن
مضافا لانّ التاكيد اللفظىّ فى الاغلب حكمه حكم الاول وحركته
حركة اعرابيّة كانت او بنائيّة وجاز الفصل به فى السعة بين الاول
وما اضيف اليه وان لم يجز ذلك الّا فى الضرورة وبالظرف خاصة
لانه لما كرّر الاول بلفظه وحركته بلا تغيير لم يعدّ فاصلا لعلكم
تتقون حال عن الضمير فى اعبدوا اعلم انّ وضع لعلّ لتوقع
محبوب وهو الترجّى او مكروه وهو الاشفاق والتوقع على
الوجهين قد يكون من المتكلّم وقد يكون من المخاطب وقد
يكون من غيرهما كما يشهد به موارد الاستعمال وقد ورد لعلّ فى القران

للاطماع ايضاً اى للايقاع فى ونعى صاحب الكشاف كلامها ههنا
بعد ان جعل لعل متعلقا لخلقكم دون اعبدوا اما الاشفاق فظاهر
واما الترجى فلانه من جهة الخلق محال وكذا من جهة المخلوقين
لانهم لم يكونوا حال الخلق عالمين حتى يرجوها ولا وجه لحمله على
معنى مقدرا رجاكم التقوى فيكون التقدير من الله تعالى حال الخلق
والرجاء من العباد ولو بعد حين كقوله تعالى وبشرناه باسحاق
نبيّاً اى مقدرا نبوته لان المقدر حال الخلق هو التقوى لا رجاؤها
واما الاطماع فلانه انما يكون فيما يتوقعه المخاطب ويرغب فيه
ولا يناله الا من جهة المتكلم والتقوى بالعكس وذهب الى انها
استعارة من معنى الترجى للحالة الشبيهية واما المصنف فقد جوز
بقاء على معنى الترجى وجعله اولا متعلقا باعبدوا حالا عن الضمير
فيه واعترض عليه بانه لا وجه لتعليقه عن الاقرب بلا بعد
وتوسطه بين العصا ولحاها فان الذى جعل لكم الارض فراشا
موصول بربكم صفة او مدحا منصوبا او مرفوعا فيكون بمنزلة ان
يقال اعبدوا ربك الخالق راجيا منه التقوى الرازق بتوسيط الحال
من فاعل اعبدوا بين وضع المفعول على ان تقييد العبادة برجاء
التقوى ليس له كثير معنى وانما المناسب تقييدها بالتقوى وقرانها
او برجاء ثواب التقوى وانت خبير بانه وارد على تقدير جعل الذى
جعل لكم موصولا بربكم كما ذكر لا على تقدير جعله مبتداء خبره فلا تجعلوا
كما سيأتى او جعله مفعول تتقون كما سنذكره واما قوله على ان تقييد
العبادة برجاء التقوى ليس له كثير معنى فيندفع بقول المصنف
كانه قال اعبدوا ربكم راجين ان تنخرطوا فى سلك المتقين الفائزين
بالهدى فى الدنيا وبالفلاح فى العقبى المستوجبين على لفظ التثنية
صفة الهدى والفلاح بمعنى المعدين للاستحقاق واللياقة لجوار
والله تعالى اى التقرب منه والقبول عنده يعنى ان المراد بالتقوى
ليس مطلق التقوى بل التقوى المطلق على معنى مراتبه المستتبع للطلب
الاعلى وهو القبول عنده تعالى وظاهر ان له معنى كثيرا منه تعالى

بنه

نبه به على ان التقوى منتهى درجات السالكين وهو التبرء اى اظهار
البراءة عن كل شئ سوى الله تعالى مايلا الى الله تعالى ونبه به ايضا على
ان العابد ينبغى ان لا يفتر بعبادته الى اخره وجعله ثانيا متعلقا
بخلقكم حيث قال او عن مفعول خلقكم عطفا على قوله عن الضمير
والمعطوف عليه وهو الذين من قبلكم قال صاحب الكشاف لعل فى الاية
واقعه موقع المجاز لا الحقيقة لان الله تعالى خلق عباده ليتعبدهم
بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وازاح العلة فى اقدارهم
وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع فى ايديهم زمام الاختيار و
اراد منهم الخير والتقوى فهم فى صورة المرجو منهم ان يتقوا لترجح امرهم
وهم يختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجى بين ان
يفعل وان لا يفعل ولما كان هذا مبنيا على اصل فاسد للمعتزلة
لانا لا نسلم انه وضع زمام الاختيار فى ايديهم واراد منهم الخير
والتقوى بل طلب والارادة غير الطلب عدل عنه المصنف فقال
على معنى انه خلقكم ومن قبلكم والحال انكم واياهم فى صورة من يرجى
منه التقوى من شانكم وشانهم ان يرجو كل راج منكم ومنهم هذا
ما قال ابن عطية يتجه تعلقها بخلقكم فانه لما ولد كل مولود على الفطرة
كان بحيث ان تامله متامل توقع له ورجاء ان يكون متقيا فلا يلزم
منه تشبيهه تعالى بالمرتجى كما لزم من كلام الكشاف لترجح امره اى امر
بالتقوى بتا وبين الابقاء او المذكور كما ان شان المرجو حقيقة الترجح
بالنظر الى المرجو منه باجتماع اسبابه وهى النعم الظاهرة والباطنة
وكثرة الدواعى اليه وهى الزواجر عن المعاصى والمرغبات على الطاعات
ولما ورد انه تعالى كما خلق المخاطبين للتقوى فكذا خلق الذين من
قبلهم لذلك فلم قصره على المخاطبين دفعه بانه لم يقصره عليهم و
لكن غلب المخاطبين على الغائبين فى اللفظ حيث اطلق اللفظ
الموضوع للمخاطبين عليهم وعلى الغائبين والمعنى على ارادتهم جميعا
لا على ارادة المخاطبين فقط وقد بقى لى ههنا اشكال وهو ان
المصنف عمم اولا قوله تعالى الذين من قبلكم لغير ذوى العقول

ثم اعتبر تغليب المخاطبين على الغايبين فيلزم منه ان يكون ما سوى
الانسان من الجماد والحيوان مطلوبا منهم التقوى وانما لزم ذلك
من جمعه بين كلامي صاحب الكشاف والراغب فان الاول اعتبر
التغليب لكنه لم يعمم الذين من قبلكم غير ذوي العقول والراغب
عكس فجمع المصنف بينهما فلزمه ما لزم وحله ان قوله لعلكم
تتقون حال عن الضمير في اعبدوا مبني على جعل الذين من قبلكم
متناولا لغير ذوي العقول كما هو مختار الراغب وقوله او عن مفعول
خلقكم والمعطوف عليه مبني على ان يراد به الامم السالفة كما
هو مختار صاحب الكشاف والتغليب مخصوص بهذا الوجه فكانه
قال او عن مفعول خلقكم والمعطوف عليه لا على معنى انه خلقكم
ومن قبلكم من الامم السالفة وغلب المخاطبين من الامم على الغايبين
منهم فلا اشكال وقيل تعليل للخلق اي خلقكم لكي تتقوا كما قال
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون قال صاحب الكشاف
وقد جاءت على سبيل الاطماع في مواضع من القرآن ولكن لانه
اطماع من كريم رحيم اذا اطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة لجري اطماعه
مجرى وعده المحتوم وفاده به قال من قال ان لعل بمعنى كي ولعل
لا يكون بمعنى كي ولكن الحقيقة ما القيت اليك وحمله الفاضل
التفتازاني على الرد حيث قال زعم ابن الانباري وجماعة من
ائمة العربية ان لعل قد يكون بمعنى كي حتى حملوا عليه كل صورة
تمتنع فيها الترجي سواء كان اطماعا مثل لعلكم تفلحون او لا مثل
لعلكم تشكرون ولعلكم تتقون ورده المصنف بان جمهور ائمة
اللغة اقتصروا في بيان معناها الحقيقي على الترجي والاشفاق
وبان عدم صلوحها لمجرد معنى العلية والغرضية مما وقع عليه
الاتفاق الا ترى يقول دخلت على المريض كي اعوده واخذت الماء
كي اشربه ولا يصح لعل اقول فيه بحث لان من يفسرها بكي لا يدعي
انها حقيقة في معنى كي بحيث يكونان مترادفين يجب صحة استعمال
كل منهما مكان الاخر بل يدعي كون لعل مجازا عن معنى كي وهو لا يقتضي

صحة

صحة وقوع لعل في جميع موارد كي ليلزم صحة لعلي اعوده ولعلي
اشربه كيف وقد قال في المطول ليس كل ما فيه معنى الشيء حكمه حكم
ذلك الشيء فانهم وان جعلوا استفهام الانكار بمعنى النفي لم يقصدوا
ان لا فرق بينهما اصلا لان كل سليم الذوق يجد من نفسه التفاوت
وانه يصح وقوع احدهما بحيث لا يصح وقوع الاخر ولا نسلم الاتفاق
على عدم صلوحها لمجرد معنى العلية بل الظاهر وقوع الاتفاق على
الصلوح لان جمهور المفسرين حتى المصنف وصاحب الكشاف قد فسروها
في الموارد بكي كما سيأتي ان شاء الله تعالى وقيل اراد توجيه ما قالوا
بانهم لم يريدوا به انها بمعنى كي حقيقة لان ائمة اللغة لم يذكروا في
بيان معناها الحقيقي سوى ما القاه اليك من الترجي والاشفاق
ولو ورد بمعنى كي لجاز ان يقع بدلها في مثل قولك دخلت على المريض
كي اعوده ولا يقول به احد بل ارادوا ان ما بعدها اذا صدرت
على سبيل الاطماع من الكريم يتحقق عقيب ما قبلها كتحقق الغاية
عقيب ما هي سبب له فكانه بمعنى كي ورد بان هذا التوجيه انما
يجري في لعل الاطماعية دون غيرها بل الصواب ان مراده الرد
ببيان وجه فساد التجوز حيث جعلها مطلقا مجازا عن معنى كي
بمجرد وجوده في نوع منها وهو لعل الاطماعية وهو المراد بقول
المصنف وهو ضعيف اذ لم يثبت في اللغة مثله فان معناه لم
يثبت عند اهل اللسان استعمال اللفظ فيما وضع له بلا علاقة
بينه وبين ما وضع له وقد بقي لي ههنا اشكال وهو ان المصنف
وساير المفسرين قد فسروا لعل في مواضع كثيرة بكي حتى استشهدوا
بقول الشاعر فقلتم لنا كفوا الحروب لعلنا نكف ووثقتم لنا
كل موثق فلما كففنا الحرب كانت عهودكم كلمح سراب في الفلا
متألق قولا بانها لو كانت للشك لم يوثقوا لهم كل موثق فان
لم يكن وجه صحة لزم ارتكابهم الباطل وان كان فهو المحمل لما نفق
والظاهر انه موجه ووجهه ان يجعل استعارة للطلب فاما
ان يجعل مفعولا له اي خلقكم لطلب التقوى فيكون التعليل

مستفادًا من كيفية ربطها بالسابق او يجعل حالًا فيكون ما
ذكروه محصول المعنى فان خلقهم طالبًا منهم التقوى في معنى خلقهم
لاجل التقوى واما قوله كما قال تعالى الى اخره فرد لما ذهب اليه
بعض اهل السنة من نفي تعليل افعاله تعالى بالاغراض مطلقا فانه
مخالف لكثير من النصوص على ان افعاله تعالى يتفرع عليها حكم ومصالح
متفقة هي ثمراتها وان لم يكن عللا غائية لها بحيث لولاها لم يقدم
الفاعل عليها كما حقق في موضعه والاية تدل على ان الطريق الى
معرفة الله تعالى اي التصديق بوجوده والعلم بوحدانيته واستحقاقه
للعبادة النظر في موضعه والاستدلال بافعاله وجه دلالتها
انه تعالى امر بعبادته فوجبت وهي موقوفة على معرفته تعالى فيجب ايضًا
لما تقرر ان من لوازم وجوب الشئ وجوب ما لا يتم الا به لكنها لما
كانت استدلالية اورد ههنا ما يدل عليها مع الدلالة على وحدانيته
تعالى واستحقاقه للعبادة من خلقه الانفس والافاق من القضايا
المقررة في علم الكلام ان طريق الاستدلال على ما ذكرنا اما الامكان
او الحدوث او مجموعهما وكل ذلك اما في الجواهر او الاعراض وهما
منحصران في الانفس والافاق وقد ذكر من الاولى دليلين ومن الثانية
ثلثة حيث قال اولا خلقكم وثانيا والذين من قبلكم وثالثا جعل
لكم الارض فراشًا ورابعا والسماء بناء وخامسًا وانزل
من السماء ماءً فاخرج به من الثمرات رزقا لكم ولهذا الترتيب
سببان الاول ان اقرب الاشياء الى الانسان نفسه وعلم الانسان
باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره ولما كان المقصود من
الاستدلال افادة العلم كان كل ما هو اظهر دلالة كان اقوى افادة
فلذا قدم نفس الانسان ثم ثناه بابائه وامهاته ثم ثلث بالارض
لانها اقرب الى الانسان من السماء ومعرفته في حالها اكثر من
معرفته بحال السماء وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء وخروج
الثمار لسببه لان ذلك كالاثر المتولد من السماء والارض و
الثاني ان خلق المكلفين احياء قادرين اصل لجميع النعم وانما خلق

السماء والارض والماء والثمرات فانما ينتفع به بعد حصول
الخلق والحيوة والقدرة والشهوة فلذلك قدم الاصول على الفروع
او مدح مرفوع بانه خبر مبتداءٍ محذوف او مبتداء خبره فلا تجعلوا
فيكون لله من وضع المظهر موضع المضمر اورد عليه ان صلته ماضية
فلم يشبه الشرط فلا يدخل الفاء في خبره اقول الاحسن ان يجعل الموصول
مفعول يتقون كما لا يخفى ذي ذوق فقد صرح الفاضل الرضي ان الموصول
قد يكون خاصًا وصلته ماضية مع دخول الفاء في خبره كقوله تعالى
ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم
الاية ثم اقول وجعل من الافعال العامة كفعل فان الجعل يتحقق في
ضمن جميع الافعال الخاصة يجئ على ثلثة اوجه احدها ان يكون من افعال
المقاربة بمعنى صار وطفق ثم صار الى طفق مع ان صار ليس من افعال
المقاربة اشارة الى ما ذكره بعض المحققين ان جعل وطفق ونحوهما ليس
من افعال المقاربة الموضوعة لدنو الخبر بل من الموضوعة لشروع فاعله
في مضمون الخبر فان معنى طفق زيد ان يخرج انه شرع في الخروج وتلبس
باول اجزاه ولا يقال ان الخروج قرب ودنا من زيد الا قبل شروعه فيه
بل الصحيح فيمن شرع في الشئ ان يقال قرب تمام ذلك الشئ على بدء وفراغه
منه فقد جعلت اي شرعت قلوص بني سهيل وهي الشابة من النوق
من الاكوار جمع كور بالفتح بمعنى جماعة كثيرة من الابل مرتعها قريب جملة
اسمية خبر لجعلت والمعنى شرعت ان يكون قريب المرتع وقد يقع الشرطية
ايضًا خبر لجعل كقوله وقد جعلت اذا قمت سعلى بولى فانهض نهض
الشارب الثمل والتصيير يكون بالفعل تارة نحو جعلت الفضة خاتما
وبالقول بان الشئ على صفة قولا غير مستند الى وثوق والعقد اي
اعتقاد كون الشئ على صفة اعتقادا غير مطابق للواقع وقوله تعالى
جعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا يحتمل الاول فيكون المعنى
سموهم اناثا كما اختاره الامام القرطبي والثاني فيكون المعنى اعتقدوا
فيهم الانوثة كما اختاره الفاضل الرضي وكذا قوله تعالى فلا تجعلوا لله
اندادًا يحتملها كما سيشير المصنف اليه وانما افرد التصيير بالفعل وجمع

بين القول والعقد لان الاصل في التصيير ان يظهر اثره للعيون كما ذكر الفاضل
الرضي وهو موجود في الاول بخلاف الاخيرين مع ما في طبعه من الاحاطة
بها فان الله تعالى كما جعل في طبايع البسايط الحرارة واليبوسة والبرودة
والرطوبة جعل فيها الكرية ايضا قال الامام ان طبع الارض ان يكون غايصا
في الماء فكان يجب ان يكون البحار محيطة بالارض ولو كانت كذلك لما كان
فراشا لنا فقلب الله تعالى طبيعة الارض واخرج بعض جوانبها من المياه
كالجزيرة البارزة حتى صلحت لان يكون فراشا لنا ثم قال ومن الناس من زعم
ان الشرط في كون الارض فراشا ان لا يكون كرة فاستدل بهذه الاية على ان
الارض لا يكون كرة وهذا بعيد لان الكرة اذا عظمت كان القطعة منها
كالسطح في امكان الاستقرار عليه وقيل جمع سماة وبناسبه كون البناء
في الاصل مصدرا يتناول القليل والكثير مما هو من الطين واللبن
والشعر وغير ذلك او قبة هي مثل الخيمة في الاستدارة او خباء هو من
الصوف والوبر بنى على امراته كناية عن الدخول بها وجهه ما ذكره بقوله
لانهم كانوا اه وخروج الثمار بقدرة الله تعالى اه جواب عما يقال ان
السبب في خروج الثمار قدرته تعالى ومشيته فما وجه دخول باء السببية
على الماء واردع عطف على اجرى نفوس الاسباب اى اعيانها وذواتها
له خبر بصنايع قدم عليه في انشائها متعلق بصنايع مدرجا على
لفظ اسم المفعول حال من الضمير البارز في انشائها او مفعول ثان
للانشاء على تضمينه معنى الجعل والتصيير او انه اسم فاعل الانشاء
المراد معنى وحكما كما هو كذلك في عبارة الكشاف من حال متعلق بدرجا
تجدد اى الله تعالى فيها اى في تلك الاحوال او الصنايع او الاشياء
الموجزة وسكونا الى عظيم قدرته قد سبق ان معنى السكون الى الشئ
الاستيناس به ليس تحديدا الغير والسكون او شئ من الغير والسكون
ومن الاولى اى من السماء الابتداء سواء اريد بالسماء السحاب
بحسب معناه اللغوى فان ما علاك سماء لغة ولذا يسمى السقف
سماء في الاساس اصلح سماوه بيته وسماءه او اريد الفلك بحسب
معناه العرفي ولما كان ابتداء المطر من السحاب ظاهرا واطلاق السماء

على السحاب

على السحاب خفيا ترك الاول وبين وجه الثاني بقوله فان ما
علاك سماء ولما كان ابتداء المطر من الفلك خفيا واطلاق السماء
عليه ظاهرا ترك الثاني وبين وجه الاول بقوله فان المطر يبتدى
من السماء اه فعلى هذا يكون من الابتداء بالواسطة وعلى الاول
بلا واسطة او من اسباب سماوية كحرارة الشمس ونحوها فمن على
هذا الابتداء المجازي وعلى قوله يبتدى من السماء الحقيقي او نقول
السماء على الاول حقيقة وعلى الثاني مجازا اقول الاحسن ان يحمل
من على هذا للسببية كما في قوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا وقول
امرء القيس وذلك من نبأ جاءني ومن الثاني اى في من الثمرات
للتبعيض استدل عليه بثلثة اوجه ذكر الاول بقوله بدليل قوله
فاخرجنا به ثمرات فان التنكير فيها يدل على التبعيض لتبادره منه
لا سيما في جموع القلة والثاني بقوله واكتناف اى احاطة المنكرين
له اى للفظ من فان ما قبله اعنى ماء وما بعده اعنى رزقا
محمولان على البعض فليكن هذا موافقا لهما فاخرجنا به بعض الثمرات
اشارة الى ان من اذا كان للتبعيض كان من الثمرات مفعولا به و
المعنى شيئا من الثمرات لان من حرف لا اسم ليكون بعض رزقكم
اشارة الى ان رزقا على تقدير التبعيض مستعمل في معناه المصدري
وواقع موقع المفعول له ولكم مفعول رزقا كما سيأتي والثالث
بقوله وهكذا الواقع اذ لم ينزل من السماء الماء كله اذ كم من ماء
هو بعد في السماء ولا اخرج بالمطر كل الثمرات بل بعضها اذ كم من ثمرة
لم تخرج بعد وليس المراد ان بعضها تخرج بماء الانهار دون المطر
ليناقى ما ذكر في الزمر ان جميع مياه الارض من السماء او للتبيين
ولام المحتاج الى البيان هو رزقا نصب على انه مفعول به لاخرج
بمعنى المرزوق قدم على المبين كقولك انفقت من الدراهم الفا
وحينئذ لا يراد بالثمرات الاستغراق بل الجم الكثير منها وانما ساغ
الثمرات والموضع موضع جمع الكثرة كثمر وثمار لانه اراد بالثمرات
جماعة الثمرة التي في قولك ادركت ثمرة بستانه يعني انه جمع الثمرة

التي يراد بها الكثرة فانها اذا تلاحقت واجتمعت يطلق عليها
الثمرة فالكثرة المستفادة من الثمرات اكثر من المستفادة من الثمار
ولا اقل من المساواة يتعاور يقال تعاوروا الشئ بمعنى تداولوه
والمراد ههنا اخذ بعضها حكم بعض كم تركوا من جنات فان المراد
الكثرة لان كم للتكثير وقوله ثلثة قروء فان المراد القلة بقرينة
الثلثة خرجت عن حد القلة لسبب ارادة الاستغراق المناسب
للمقام فلا تجعلوا لله اندادا متعلق باعبدوا على انه نهي معطوف
عليه رد بان الاولى حينئذ العطف بالواو كقوله تعالى اعبدوا
الله ولا تشركوا به شيئا فالاحسن على تقدير تعلقه به ان يكون
نهيا متفرعا على مضمون ذلك الامر كانه قيل اذا استحق ربكم
الذي خلقكم العبادة منكم وكنتم مامورين بها فلا تشركوا به احدا
ليكون عبادتكم مبنية على ما اصل العبادات واساس الحسنات
او نفي منصوب باضمار ان جواب له اي للامر رد شراح الكشاف
بان النصب باضمار ان في جواب الامر انما يجوز اذا كان هناك
سببية والعبادة ليست سببا لعدم الشرك اقول المراد بكونه
جواب الامر مشابهته بجوابه واعطا حكم مشابهة الشئ اياه
وتسميته به غير عزيز في كلامهم قال الفاضل الرضي اما النصب في
قراءة ابي عمرو واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون فلتشبيهه
بجواب الامر من حيث مجيئه بعد الامر وليس بجواب له من حيث المعنى
اذ لا معنى كقولك قلت لزيد اضرب فيضرب اي يضرب زيد او بلعل
عطف على فاعبدوا الحاقا لها اي للعل بالاشياء الستة للمشابهة
بين لعل وبين واحد منها وهو ليت كما ذكر القوم ليرد عليه ان ذلك
انما يجوز اذا كان في الترجي شائبة من التمني لبعد المرجو من الوقوع
وقد مر ان المعنى ههنا خلقكم في صورة من يرجى منه التقوى لترجح
امره فيحتاج الى الجواب بتكلف كما ارتكبه شراح الكشاف بل مطلقا
لاشتراكها اي لعل والاشياء الستة في انها غير موجبة بل المعنى
في كل منها على خطر الوجود والعدم فيوجد فيه معنى الشرط ولا ينافيه

وجود رجحان ما فيه بل في هذا التعبير مع الرجحان رمز الى تقصيرهم
وسوء حالهم حيث جعل ما هو الراجح منهم كغير الراجح او بالذي
جعل عطف على بلعل او باعبدوا هذا وجه في غاية الحسن والرضا
به يظهر لمن تامل في قوله والمعنى من حصكم الى قوله ينبغي ان لا
يشرك به بفتح الراء فالقول بانه ضعيف جدا تضعيف بلا وجه
للمنادي اي المعادي اسما يجعلون الى نداء للجعل ههنا بمعنى
التصييري القولي والاعتقادي كما سبق ومعنى الى مضموما
الى فهو حال من تيما او ندا كل تجوز لان الجعل ههنا وان كان من
دواخل المبتداء والخبر لكن المنصوبين مفعولان لفظا ومعنى
وسياتي ما يناسب هذا في تفسير قوله تعالى قل ان كانت لكم الدار
الاخرة الاية او المعنى انتصمون مما الى جاعلين اياندا وما تيم لذي
حسب نديدا اي ما هو نديد لذي حسب فكيف لمثلي وانا المعروف
بالاحساب ويجوز ان يراد بتنكير حسب التعظيم وبذي حسب نفس
الشاعر فالمعنى وما هو نديد لي لاني ذو حسب عظيم وليس كذلك
وتسمية مبتداء خبره لانهم لما تركوا اه وما في ما زعموا نافية
والمقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان ما يعبده المشركون
انما يعبدونها لاعتقادهم انها شفعاء عند الله تعالى لا انها
شركاء له فكيف يصح جعلها اندادا له تعالى شابهت حالهم حال
من يعتقد فيه اشارة الى ان هناك استعارة تمثيلية فلا يكون
تهكمه اصطلاحية كما يشعر به ظاهر قوله فتهكم بهم اذ ليس فيه
استعارة احد الضدين للاخر بل احد المتشابهين للاخر لكن المقصود
منها التهكم بهم بتنزيلهم منزلة من شابهت حالهم حال من يعتقد ما ذكر
بان جعلوا اي التهكم والتشنيع بسبب ان جعلوا اندادا لمن يمتنع
ان يكون له ند اما التهكم فمن لفظ الند حيث عبر على لفظ المثل
واما التشنيع فمن ايراده بلفظ الجمع فبطل ما قيل ان في العبارة
تسامحا والاولى ان يقال فتهكم بهم بلفظ الند وشنع عليهم
بان جعلوا والباء في عبارة الكشاف ايضا محمولة على السببية

فلا حاجة الى ما قيل اى بالاشعار بانهم جعلوا والدلالة على ذلك
ولا الى ما قيل اى بذكر انهم جعلوا اربا واحدا من الف رب يعنى اذا
ترك ما قام عليه القاطع من التوحيد فلا فرق بين اتخاذ اثنين
وبين اتخاذ الف ولم يرد بالالف خصوصه بل الكثرة لانه اخر المراتب
العددية البسيطة لفظا ادين اى اطيع من دان له اى انقاد واطاع
اذا انقسمت الامور اى جعل امور الديانة اقساما واخذ كل قسمة
ومفعول تعلمون مطروح اى هذا الفعل منزل منزلة اللازم قصد به
اثبات حقيقته فى مقام المبالغة ولذا قال اى وحالكم انكم من اهل
العلم والنظر اليه آه اوسوى عطف على قوله مطروح اى مفعول
تعلمون مقدر حذف لدلالة القرينة عليه وهو انها لا تماثله و
هذا ظاهر لدلالة اندادا عليه بخلاف قوله ولا يقدر على مثل ما يفعله
ولذا استشهد له فقال كقوله تعالى هل من شركائكم قالوا وفى قوله ولا
يقدر بمعنى او لظهور ان المفعول ليس المجموع ولا الثانى بيانا للاول
فعلى هذا اى على تقدير كونه حالا فالمقصود منه التوبيخ والتثريب
لا يفيد الحكم وقصره عليه جواب عما يقال كيف يصح جعله حالا
وجهة الترك لا يختص بحال العلم قال الاصمعى تربت عليه اذا فتحت
عليه فعله من المقلة يعنى الارض من اقل بمعنى رفع وتحمل والمظلة
يعنى السماء من اظل بمعنى اقبل ودنا كانه الغى كله اراد بالاية الاخيرة
يعنى قوله تعالى الذى جعل لكم الارض الاية الاثنان مفعولا راد
فان لكل اية ظهرا وبطنا ولكل حد مطلعا تلميح الى ما روى عن ابن
مسعود رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انزل القران على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع
صدر هذا الحديث مخرج فى الصحاح وغيرها واما قوله لكل اية منها
ظهر وبطن ولكل حد مطلع فاخرجه صاحب المصابيح فيه وفى شرح السنة
والامام الطحاوى فى مشكل الاثار واختلف العلماء فى معنى الحديث
فقيل المراد بسبعة احرف اللغات السبع المشهود لها بالفصاحة وهى
لغة قريش وهذيل وهوازن واليمن وبنى تميم ودوس وبنى الحارث

وقيل

وقيل المراد انه انزل مشتملا على سبعة معان الامر والنهى والقصص
والامثال والوعد والوعيد والموعظة وقال المصنف فى شرح
المصابيح المعانى السبعة هى العقايد والاحكام والاخلاق
والقصص والامثال والوعد والوعيد ثم قيل ظهر الاية لفظها
المتلو وبطنها معناها الذى يفهم منه وقيل ظهرها ما ظهر منها
من المعنى الجلى المكشوف وبطنها ما خفى من معناها ويكون سرا
بين الله تعالى وبين المصطفين من اوليائه ولكل حد مطلع اى لكل
حد وطرف من الظهر والبطن مطلع اى مصعد او موضع يطلع عليه
بالترقى اليه فمطلع الظاهر تعلم العربية والتمرن فيها وتتبع ما يتوقف
عليه معرفة الظاهر من اسباب النزول والناسخ والمنسوخ وغير
ذلك ومطلع الباطن تصفية النفس والرياضة باتعاب الجوارح
فى اتباع مقتضى الظاهر والعمل بمقتضاه كما قال عليه السلام من
عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم وفى كلام المتصوفة الحد ما يتناهى
اليه المفهوم من معنى الكلام والمطلع ما يصعد اليه فيطلع على
شهود الملك العلام ونقلوا عن جعفر الصادق انه قال لقد تجلى
الله تعالى لعباده فى كلامه ولكن لا يبصرون وانه خر مغشيا عليه
وهو يصلى فسئل عن ذلك فقال ما زلت اردد الاية حتى سمعتها
من المتكلم بها وربما يثبتون مقاما فوق ذلك ويسمونه ما بعد
المطلع ونعم القول ما قيل ان لهذا الحديث ايضا ظهرا وبطنا و
مطلعا لما ذكر وحدانيته تعالى بقوله ولا تجعلوا لله اندادا وبين
الطريق الموصل الى العلم بها وهو النظر فى الافاق والانفس كما
حققناه سابقا بما لا مزيد عليه ذكر عقيبه ما هو الحجة على
محمد صلى الله عليه وسلم لان الايمان انما يحصل بهما بدت
اى علت منطيق اى بليغ والافحام عطف على فصاحته مع كثرتهم
دفع لما يتوهم ان عجزهم يحتمل ان يكون لقلتهم كما ان قوله وافراطهم
الى اخره دفع لما يتوهم انه يحتمل ان يكون لمساهلتهم فى ترك المعارضة
فى المضادة اى المعاداة والمضارة اى الضرار وتهالكهم اى حرصهم

على المعازة بالزاء المعجمة المغالبة والمعازة بالزاء المهملة
المضاة وعرف يتعرف به اعجازه حيث طلب المعارضة
من المرتابين وارشدهم الى ان يجزوا انفسهم ويجربوا طباعهم
ويبذلوا تمام وسعهم لان تاتوا بمثل اقصر سورة منهم فاذ
عجزوا الزمهم الاقرار بانه كلام الملك الجبار وانما قال مما نزلنا
اى ذكر ما يستفاد منه النزول التدريجى ولم يقل انزلنا فكان
الواجب اى الثابت بمقتضى الحكمة تحديهم على هذا الوجه ازاحة
للشبهة والزاما للحجة فكانه قيل لهم ان كنتم فى ريب مما نزلنا
على التدريج منجما مفصلا الى السور والايات فأتوا انتم بمثل
سورة من سورة ونجم من نجومه فانه اسهل من ان ينزل القران جملة
فيتحدى بها والسورة الطايفة من القران يريد تفسير سورة
القران لان مطلق السورة قد تكون من الانجيل وساير كتب الله
تعالى المترجمة اى المسمى باسم كسورة الفاتحه وسورة الاخلاص
وبه يخرج الايات المتفردة من سور متفرقة او سورة واحدة
كالعشر والحزب ولا يرد اية الكرسى لانه مجرد اضافة لم يصل الى
حد التسمية والتلقيب ولو سلم فيخرج بقوله التى اقلها ثلث
ايات لان معناه اقل جنسها فان جنس تلك الطايفة المسماة
بالسورة يتفاوت قلة وكثرة فى افرادها وغاية قلتها ثلث
ايات منقولة من سور المدينة الا ان سورة المدينة تجمع
على سور لسكون الواو وسور القران على سور بفتحها ذكر
المعلل وجهين مبنى الاول اعتبار الاحاطة بالالفاظ فى
جانب المشبه والاحاطة بنفس المدينة فى جانب المشبه به
ومبنى الثانى اعتبار الاحاطة بالمعانى فى جانب المشبه
والاحاطة بما فى المدينة فى جانب المشبه به الاول قوله لانها
محيطة بطايفة من القران مفرزة محوزة على حيالها اى انفرادها
كما ان سور المدينة محيطة بالبيوت والمحلات المحوزة المفرزة
المسماة بالمدينة وانما عدل عن عبارة الكشاف وهى انها

طايفة من القران محدودة محوزة على حيالها كالبلد المسور
اذ يرد عليها انها تقتضى ان يسمى تلك الطايفة مسورة لا سورة
وان اجاب عنه شراحه بالتكلف والثانى قوله او محتوية على
انواع من العلم وانما لم يقل فى الاول احاطة سور المدينة بها
وقال ههنا احتواء سور المدينة على ما فيها من الاجناس الباطنة
لنوع خفاء فيه بخلاف الاول او من السورة عطف على من سور
المدينة ولو هطرحاب بالحاء والراء المهملتين وقد بالقاف
والدال المهملة رجلان من بنى اسد سورة اى مرتبة فى المجد ليس
غرابها بمطار اى هى مجد كامل ثابت يقال ارض لا يطير غرابها اى
مخصبة كثيرة الثمار وقيل كناية عن رفعة الشان اى لا يصل اليها
غراب ليطار اى لا غراب هناك ولا الحارة او لا يصل للاشارة الى
غرابها ليطار مع انه يطير بادنى ريبة لان السور تعليل لقوله
او من السورة التى هى الرتبة يعنى ان التسمية بها اما بلا تغيير
فى معناها فيكون باعتبار ان السور كالمنازل والمراتب انفسها
او بتغيير فيه بان يراد بالسورة بماله السورة والمرتبة فيكون
باعتبار انها متفاوتة لها مراتب فاما بحسب الصورة كما فى الطول
والقصر واما بحسب المعنى فاما باعتبار الدنيا كما فى الفضل و
الشرف واما باعتبار الاخرة كما فى ثواب القراة وان جعلت مبدلة
من الهمزة عطف على ان جعلت واوها اصلية فمن السورة التى هى
البقية او القطعة من الشئ قيل فيه ضعف اما لفظا فلانها لم
تستعمل مهموزة فى السبعة ولا فى الشاذة المنقولة فى كتاب مشهور
وان اشعر به كلام الازهرى حيث قال واكثر القراء على ترك الهمزة فى
لفظ السورة واما معنى فلانها اسم ينبئ عن قلة وحقارة وابتذال
استعماله فى فيما فضل بعد ذهاب الاكثر والاذهاب ههنا الا تقديرا
باعتبار النظر اليها انفسها والحكمة فى تقطيع القران سورا ستة
امور الاول افراد الانواع فان الجنس اشتمل على انواع كان الاحسن
ان يفرد كل منها ويتميز عن الاخر والثانى تلاحق الاشكال جمع شكل

بالفتح بمعنى المثل وذلك من حيث انه يورد فى كل منها الايات المتلاحقة
ولو استمرت على نسق واحد فات ذلك والثالث كاوب النظم اى
تناسبه فان الامثال والنظاير اذا تلاحقت تناسب النظم بلا مرية
وهذه الامور الثلثة بالنظر الى التقطيع بحسب الصورة والمعنى
جميعا والرابع تنشيط القارى فانه اذا ختم سورة او بابا من كتاب
ثم شرع فى اخر يكون نشاطه ازيد مما اذا قراء الكتاب على نسق
واحد والخامس تسهيل الحفظ فان الكتاب اذا لم يكن له مقاطع
واريد حفظه والظاهر انه يقراء من اوله الى اخره مرارا ولا
يكاد يحفظ لان اوله ينسى حين الوصول الى اخره بخلاف ما
اذا كان له مقاطع اذ يحفظ مقطع بعد مقطع بطريق سهل و
السادس الترغيب فيه فان اختيارا مر يستهل الحفظ ترغيب
فيه بلا مرية وهذه الثلثة بالنظر الى التقطع بحسب الصورة
فقط ولما كان فيها نوع خفاء بينها بقوله فانه اذا ختم سورة نفس
ذلك عنه من للتبعيض لا صلة لنفس فانها عن دون من والمعنى
فرج عنه بعض الكربة وهذا ناظر الى قوله وتنشيط القارى
كالمسافر فانه يستريح اذا علم انه قطع ميلا وهو من الارض
قدر مد البصر او طوى بريدا فى الفايق انه فى الاصل البغل
الذى كان يرتب فى السكه معرب بريده دم لان بغال البريد كانت
محذوفة الاذناب سميت به المسافة التى كانت بين السكتين
وهى فرسخان والسكه الموضع الذى يسكنه الفيوج المرهون
والحافظ اذا حذقها اى اتمها وقطعها من حذق السكين الشئ
اى قطعه اعتقد انه الى قوله بنفسها ناظرا الى قوله وتسهيل الحفظ
فعظم ذلك وابتهج به ناظر الى قوله والترغيب فيه الى غير هامن
الفوايد منها ما يتصور فى الكاتب من امثال ما ذكر فى القارى
والحافظ ومنها ان تلك السور متخالفة المقادير فهى كانواع
من جواهر نفيسة متفاوتة الاحجام والخواص والنعم ففى ذلك
فوايد يخلو عنها ما ليس كذلك ومن للتبعيض اعترض عليه بانها

جنند

حينئذ نتوهم ان للمنزل مثلا والعجز عن الاتيان بعضه فالمماثلة
المصرح بها لا يكون منشاء للعجز وسياتى ما يناسبه عن
قريب او للتبيين فان السورة المفروضة تعلق بها الامر التعجيزى
مثل المنزل فى حسن النظم وغرابة البيان فالمعجوز عنه هو
الاتيان بالسورة الموصوفة وزايدة عند الاخفش فانه و
الكوفيون جوزوا زيادتها فى الاثبات كما تقرر فى موضعه
اى بسورة مماثلة للقران تفسير للزيادة وبه يتبين التبيين
او لعبدنا عطف على لما نزلنا ومن الابتداء فان السورة
مبتداء ناشية من مثل العبد من كونه بشرا بيانا لحالة او
صلة فاتوا عطف على صفة سورة والضمير للعبد فان قيل
لم لا يجوز عود الضمير الى المنزل كما فى الوصف اجيب بان المتبادر
من قولنا فاتوا بسورة مما نزلنا من مثل ان له مثلا محققا
وان عجزهم عن الاتيان بشئ منه ولا مثل للقران فى البلاغة
بخلاف من مثل عندنا فان له مثلا فى البشرية والعربية و
الامية وهذا التخصيص انما هو مقتضى مقام التحدى والا
فالرسول عليه السلام اكمل المخلوقات فاين له مثل والرد اى رد
الضمير الى المنزل يريد ترجيح قوله اولا فالضمير لما نزلنا ويعلم منه ضعف
جعل من مثله صلة فأتوا لان الضمير حينئذ للعبد لا المنزل اوجه لا
وجه سه الاول موافقة النظاير لانه المطابق لقوله تعالى فاتوا
بسورة من مثله ولساير ايات التحدى وهى فاتوا بعشر سور مثله
على ان يأتوا بمثل هذا القران لا يأتون بمثله والثانى المحافظة على
حسن الترتيب لان الكلام انما سبق فيه اى فى شان المنزل لا فى
المنزل عليه بل هو مذكور تبعا فحقه ان اللايق بالكلام اى لا ينفك
عنه اى المنزل ولا يرجع الضمير الى المنزل عليه ليتسق الترتيب والنظم
فان ترتب الجزاء على الشرط انما يحسن اذا كان الضمير للمنزل المقصود
بالسوق اصالة لا العبد المذكور تبعا والثالث المبالغة فى التحدى
لان يخاطبه الجم اى الكثير الغفير من الغفر وهو الستر والتغطية

كأنهم لكثرتهم يغطون الارض بان يأتوا الى اخر هذا فاعل اتى به
آخر فاعل لنات مثله صفة آخر والرابع الدلالة على كماله الذاتى
لانه معجز فى نفسه لا بالتشبيه اليه اى الى الامى البعيد عن الخط
والقراءة والخامس الخلو عن ايهام خلاف المقصود لان رده الى
عبدنا يوهم امكان صدوره ممن لم يكن على صفته بل كان ممارسا
للخط والشعر وساير المعارف والسادس الملايمة لقوله تعالى
وادعوا شهداءكم فان ارجاع الضمير الى عبدنا لا يلايم قوله وادعوا
شهداءكم من دون الله فانه امر بان يستعينوا بكل ما ينصرهم ويعينهم
وظاهر ان هذا انما يلايم امرهم بالاتيان بمثل القران لا الاتيان
بسورة من مثل النبى فى الامية اما اذا اريد دعاء الشهداء للاستعا
بهم فى المعارضة اما حقيقة او ادعاء كما فى الوجه الاول من الوجوه
الاتية اذ لا معنى للاستعانة مطابقة فيما هو فعل واحد كيف ولو
استعين بهم فيه لم يكن المأتى به ما كان مطلوبا منهم بل من احدهما و
اما اذا اريد دعاء الشهداء للاستعانة بشهادتهم اما حقيقة
او ادعاء كما فى الوجوه الباقية اذ الاستعانة لا يجب ان يكون فى
المعارضة فقط بل يجوز ان يكون فى ترويج الدعوى فلان اضافة الشهـ
داء اليهم انما يحسن اذا كان الاتيان بالمثل منهم لا من واحد منهم والا
كانوا شهداء له لانهم يحقهم ان يضافوا اليه لا اليهم وان صح الاضافة
اليهم ايضا فى الجملة وههنا وجهان آخران الاول ان فى رد الضمير الى
العبد قصورا عن افادة المقصود حيث يترك التصريح بان السورة المأتى
بها تماثل المنزل نظما واسلوبا مع انه هو العمدة فى التحدى والثانى انه
ربما اوهم ان دعاء الشهداء ليشهدوا ان ذلك الواحد مثله لا ان
ما اتى به مثل للمنزل وهذا الايهام يخل بمتانة المعنى وفخامته والشهداء
جمع شهيد بمعنى الحاضر منه قوله تعالى او القى السمع وهو شهيد او
القايم بالشهادة وهو المشهود بالشاهد او الناصر قال الراغب
يقال انا شاهدك وشهيدك اى ناصرك او الامام منه قوله تعالى ونزعنا
من كل امة شهيدا ولنوع خفاء فى هذا قال وكانه اى الامام سمى به

لانه يحضر النوادى اى المجالس ويبرم اى يحكم ويؤكد بحضرته الامور
والظاهر ان الناصر ايضا انما سمى به لانه يحضر عند النصرة كما
سيأتى قال الراغب وعلى نحوه قال الله تعالى حكاية ان الله معنا
وقالوا اصحبك الله اذ التركيب الظاهر انه تعليل لقوله وكانه سمى
به ويحتمل ان يكون تعليلا لكون الشهيد بمعنى الامور الاربعة يعنى
ان حروف شهد باى تركيب ركبت للحضور اما بالذات اى بان
يكون ذات الشخص ونفسه حاضرة كما فى الاول فانه المتبادر من
اطلاق الحاضر والثالث لان الناصر والمعين يحضر عند المعاونة
كما ذكر الامام الواحدى والرابع على ما ذكر المصنف او بالتصور
كما فى الثانى قال الراغب قالوا انا شاهد لهذا الامر اى عارف به
متصور له واما الشهادة المتعارفة فاصلها الحضور بالقلب
والتبين ومنه اى من الحضور اما بالذات او بالتصور قيل
للمقتول فى سبيل الله شهيد لانه يحضر اى يتيقن ويتبين ما رجوه
من النعيم لا بد عند الكريم الصمد فيكون من الحضور فى التصور
او الملائكة حضروه فيكون من الحضور بالذات لكن الشهيد حينئذ
يكون بمعنى المشهود ولا بأس لان المقصود وجود معنى الحضور كما
اشار اليه بقوله اذ التركيب للحضور ومعنى دون هو فى اصله
للتفاوت فى الامكنة يقال لمن هو احط مكانا من الاخر هو دون
ذلك فهو ظرف مكان مثل عند لكنه ينبئ عن دنو اى قرب كثير وانحطاط
قليل يوجد كلاهما فى قوله او فى مكان من الشئ وباعتبار الاول
قال ومنه تدوين الكتب لانه ادنا اى تقريب البعض من البعض
بحسب الحسن ومنه ايضا فى اسماء الافعال دونك هذا اى
خذه من ادنى اى اقرب مكان منك وباعتبار الثانى قال ثم
استعير للرتب اى للتفاوت فى المراتب المعنوية تشبيها لها
بالمراتب الحسية حتى صار استعماله فيه اكثر من الاصل فقيل
زيد دون عمرو اى هو احط منه فى الشرف ومنه الشئ الدون
اى الحقير وفيه رد على الكشاف حيث ذكره بعد قوله ومعنى دون

اودنی مکان من الشيء ثم ذکر الاستعارة ثم اتسع ای تجوز فیه
ای فی هذا المستعار واستعمل فی کل تجاوز حد الی حد وتخطی
امر الی اخر وان لم یکن هناك تفاوت وانحطاط فهو فی هذا
المعنی مجاز فی المرتبة الثانية واذا تاملت فی تحقیق مراد المصنف
فی هذا المقام تبین لك انه مشیر الی ان صاحب الکشاف قد خلط
بل خبط فی تقریر الکلام ای لا یتجاوزوا ولاية المؤمنين هی بفتح
الواو بمعنی الصداقة • با نفس مالك دون الله من واق • تمامه • ولا
للسبع بنا ن الدهر من راق • اراد ببنانه حوادثه المتولدة منه
ای اذا تجاوزت الی اخره ببان الحاصل المعنی ومن متعلقة
بادعوا فاما ان یکون دعاء وهم الشهداء الاستعانة بهم فی
المعارضة بان یشارکوهم فی الاتیان بمثله فی زعمهم • واما ان
یکون للاستعانة بشهادتهم ذکر الاول بقوله والمعنی ادعوا
لمعارضته من حضرکم اشارة الی ان الشهید حینئذ یجوز ان
یکون بمعنی الحاضر او رجوتم معونته اشارة الی انه یجوز ان
یکون بمعنی الناصر ولم یقل او اعانکم لان اعانة شهدائهم
انما هی بحسب رجائهم وزعمهم دون الواقع من انسکم وجنکم
والهتکم غیر الله یعنی ان الله شاهدکم لانه اقرب الیکم من حبل
الورید وترجون منه المعونة ایضاً والجن والانس والاصنام
شاهدوکم وترجون منهم ایضاً المعونة فادعوا کل من یشهدکم
وترجون معونته واستظهروا به الا الله فانه الضمیر للشان
لا یقدر علی ان یاتی بمثله الا الله • وهذا ارجح الوجوه ولهذا
قدمه لانه الموافق لقوله تعالی قل لئن اجتمعت الانس والجن الاية
والمطابق لمقتضی مقام التحدی والامر فیه لتعجیزهم وارشادهم
الی ما یستیقنون به عجزهم بلا ریبة ومن فیه ابتدائیة لان
ابتداء الدعاء حینئذ من غیر الله • وذکر الثانی بقوله او ادعوا
من دون الله شهداء الی اخره یعنی لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا
الله یشهد انما ندعیه حق کما هو عادة العاجز عن اقامة الحجة

علی صحة

علی صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذین شهادتهم حجة
یصحح بها الدعوی عند الحکام والامر حینئذ لبیان انقطاعهم بالکلیة
وانه لم یبق لهم متشبث سوی قولهم الله یشهد انا صادقون ومن فیه
ایضا ابتدائیة او شهداءکم عطف علی ادعوا فی قوله بادعوا یعنی
ان من متعلقة بشهدائکم الذین اتخذتموهم هکذا وقعت العبارة فی
اکثر النسخ والصواب ما فی بعضها وهو ای الذین اتخذتموهم وعلی هذا
دون یستعمل بمعنی التجاوز علی انه ظرف مستقر وقع حالا والعامل
فیه ما اشار الیه مما دل علیه شهداءکم وهو اتخذتموهم من دون
ای متجاوزین الله فی اتخاذها اولیاء والهة عطف تفسیری لاولیاء
وزعمتم انها یشهد لکم یوم القیمة انکم علی الحق والشهید بمعنی
القایم بالشهادة ومن للابتداء اذ ابتداء الاتخاذ من التجاوز
او الذین یشهدون عطف علی الذین اتخذتموهم وهذا وجه ثان من
وجهی تعلق من بشهدائکم والشهید علی هذا ایضاً بمعنی القایم بالشهادة
لکن دون بمعنی قدام الشیء وبین یدیه مستعار من معناه الحقیقی الذی
یناسبه اعنی ادنی مکان من الشیء وهو ظرف لغو معمول لشهداء اذ
یکفیه رایحة الفعل فلا حاجة الی الاعتماد ولا الی تقدیر لتشهدوا
والمعنی ادعوا الذین یشهدون لکم بین یدی الله علی زعمکم ومن تبعیضیة
لما سیاتی فی الاعراف فی تفسیر قوله تعالی ثم لاتینهم من بین ایدیهم
انهم قالوا بین یدیه وخلفه بمعنی فی لانهما ظرفان للفعل ومن بین
یدیه ومن خلفه لان الفعل یقع فی بعض الجهتین کما یقول جئته من
اللیل ترید بعض اللیل وکون دون بمعنی بین یدیه ماخوذ من قول الاعشی •
تریك القذی من دونها وهی دونه • تمامه • اذا ذاقها من ذاقها یتمطق •
یصف الزجاجة بغایة الصفا وانها تریك القذی قدامها والحال
انها قدام القذی والضمیر فی ذاقها لها باعتبار ما فیها علی قیاس
قولك شربت کاسا یقال ذاق فتمطق ای ضم شفتیه والصق
لسانه بالحنك الاعلی مع صوت لیعینوکم تعلیل لادعوا المقدر
قبل الذین بحسب الوجهین الاخیرین وفی امرهم ان یستظهروا

اى يستعينوا بالجما وفى معارضة القرآن الذى اخرس بفصاحته
فصحاء كل زمان غاية التبكيت اى الاسكات والتهكم بهم فيكون
الامر للتهكم وانما عبر عن الاصنام بالشهداء ترشيحا لمعنى التهكم
بتذكر ما اعتقدوه انها من الله بمكان وانها تنفعهم بشهادتها
لهم انهم على الحق كانه قيل هؤلاء ملجاكم وملاذكم فادعوها لهذه
الواقعة التى حيرتكم وقيل من دون الله اى من دون اولياء الله
يعنى ان المضاف محذوف رعاية للمقابلة فان اولياء الله يعاملون
اولياء الاصنام كما ان ذكر الله يقابل ذكر الاصنام والمقصود
بهذا الامر ارخاء العنان والاستدراج الى غاية التبكيت اى تركنا
الزامكم بشهداء لا ميل لهم الى احد الجانبين كما هو العادة واكتفينا
بشهدائكم المفروقين بالرب عنكم فى مهماتكم يعنى فصحاء العرب و
وجوه المشاهد اى خيار المجالس واشراف المحاضر لتشهد والكم
ان ما اتيتم به مثله فانهم ايضا لا يشهدون لكم فان العاقل
لا يرضى لنفسه ان يشهد بصحة ما اتضح فساده وبان اختلاله
وفيه اشارة الى ان امر الاعجاز قد بلغ من الظهور حدا لا يمكن
معه الاخفاء والظرف مستقر اى الذين يشهدون لكم متجاوزين
فى ذلك اولياء الله ومن ابتدائية والشهيد بمعنى الامام وهذا
هو الوجه الذى جوز فيه صاحب الكشاف تعلق من بادعوا وبالشهداء
وانما لم يرتضه المصنف لان الحذف خلاف الاصل والا ضرورة
تدعوا اليه ان كنتم صادقين انه من كلام البشر وقيل صادقين
فيما قلتم انكم تقدرون على المعارضة يؤيده قوله تعالى حكاية عنهم
لو نشاء لقلنا مثل هذا وجوابه محذوف وهو فافعلوا ذلك
او فأتوا بمثله دل عليه ما قبله وهو جواب الشرط الاول والصدق
والاخبار المطابق يعنى للمخبر عنه او للواقع تركه لظهوره وقيل
مع اعتقاد المخبر انه كذلك اى مطابق لما ذكر فالصدق حينئذ مطابقة
الواقع والاعتقاد جميعا ناشيا ذلك الاعتقاد عن دلالة تفيد
القطع او امارة تفيد الظن والمقصود تعميم الاعتقاد للظن فانه

كما يطلق

كما يطلق على ما يعامل العلم والظن يطلق على ما يشملهما
لانه تعالى كذب المنافقين فى قولهم انك لرسول الله لما لم يعتقدوا
مطابقته للواقع حيث قال تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
واعلم ان ظاهر كلامه مشعر بانه نقل مذهب الجاحظ لانه المعتبر
فى الصدق المطابقتين وان لم يقل عن دلالة او امارة لكنه
استدل عليه بدليل النظام لانه المستدل بهذا الدليل على
كون الصدق عبارة عن مطابقة الاعتقاد فقط ولم يرد ذلك
بل الظاهر ان مراده الرد على الراغب حيث يتراى من ظاهر عبارته
انه اختار مذهبا يشبه مذهب الجاحظ واستدل عليه بدليل
النظام ورده المصنف بما رد به الجمهور دليل النظام فانه
قال واما الصدق فانه يحد بانه مطابقة الخبر للمخبر عنه لكن
حقيقته وتمامه ان يتطابق فى ذلك ثلثة اشياء وجود المخبر عنه
على ما اخبر عنه واعتقاد المخبر فيه ذلك عن دلالة او امارة و
حصول العبارة مطابقا لهما فمتى حصل ذلك وصف بالصدق
المطلق ومتى ارتفع ثلثها وصف بالكذب المطلق ومتى حصل
اللفظ والمخبر عنه والاعتقاد بخلافه صح ان يوصف بالكذب
الا يرى ان الله تعالى كذب المنافقين فى اخبارهم انك لرسول
لما كان اعتقادهم غير مطابق لقولهم فاذا قال لك من اعتقد كون
زيد فى الدار ان زيدا فى الدار ولم يكن فيها صح ان يقال لصدق
اعتقاده او كذب الى هذا كلامه اقول هذا ينادى باعلى الصوت
انه يعتبر فى اصل الصدق مطابقة الواقع كالجمهور وانما يعتبر
المطابقتين فى الصدق الكامل الذى لا يشوبه شائبة كذب
بحيث لا يتصف الخبر الذى وجد فيه ذلك بالكذب بوجه من
الوجوه وظاهر ان الاعتقاد اذا انتفى لا يكون الخبر كذلك
بل يجوز ان يتصف بالكذب بحسب الاعتقاد بمعنى ان اعتقاد
المخبر انه غير مطابق للواقع وقد اعترف به الجمهور حين اجابوا
عن استدلال النظام حتى قال صاحب التلخيص والمشهود به فى زعمهم

وقال الشارح التحرير اى المعنى انهم لكاذبون فى المشهود به
اعنى فى قولهم انك لرسول الله لكن لا فى الواقع بل فى زعمهم وقال
الشارح التحرير ان المعنى انهم لكاذبون فى المشهود به اعنى فى قولهم
انك لرسول الله لكن لا فى الواقع بل فى زعمهم الفاسد واعتقادهم
الكاسد لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فيكون كاذبا عندهم
لكنه كاذب فى نفس الامر لوجود المطابقه ثم قال فليتأمل للثلاثيين
ان هذا اعتراف بكون الصدق والكذب باعتبار مطابقه الاعتقاد
وعدمها وبين المعنيين بون بعيد فمراد الراغب بايراد الاية
ذكر شاهد على ان الكلام يوصف بالكذب باعتبار كون اعتقاد
المخبر انه غير مطابق للواقع لا الاستدلال على ان مطابقه الاعتقاد
معتبرة فى اصل الصدق كمطابقة الواقع كما هو راى الجاحظ فظهر
ان الرد بقوله ورد بصرف التكذيب الى قولهم الى اخره غير واقع موقعه
لانه انما يكون رد الكلام النظام دون ما ذكره الراغب فى هذا
المقام فتدبر واخرج الرقبه عن ربقه التقليد وتمسك بعروة
الانصاف وتشبث بذيل الراى السديد لما بين لهم ما يتعرفون
اى يتطلبون المعرفة ليصلوا اليها فيعرفوا به امر الرسول من صدقه
فى دعوى الرسالة وامر ما جاء به من القرآن من انه ليس بكلام
البشر بل هو كلام خالق القوى والقدر فليس هذا من قبيل
اعجبنى زيد وكرمه لظهور الفرق بين الامرين وميز لهم الحق عن
الباطل كانه تعريض لصاحب الكشاف بان حق العبارة هذا
دون ما قال حتى يعثروا على سره وحقيقته وامتياز حقه
من باطله اذ يرد على ظاهره ان امر النبى عليه السلام وما جاء
به حق كله فلا وجه لاضافة الباطل اليه وان امكن توجيهه
بان معناه امتياز كونه حقا من كونه باطلا لا ريب عليه بالقاء
ما هو كالعدلكة له اى النتيجة وقد سبق بيانها وعجزهم
جميعا للجمعية مستفادة من الخطاب العام فى كنتم وقالوا
مع ذكر الشهداء بما يساويه او يدانيه اشاره الى ان المماثلة

لايقتضى

لا يقتضى المساواة بل يحصل بالقرب ايضا ظهر انه معجز والتصديق
به وترك العناد له واجب قدر الجزاء الحقيقى حرفه خلافا لصاحب
الكشاف فانه قدره انشائية حيث قال فقيل لهم ان استبنتم العجز
فاتركوا العناد اشارة الى نكتة لطيفة وهى ان القوم اختلفوا
فى وقوع الانشائية جزاء للشرط بلا تاويل منهم من اوجب التاويل
كما فى خبر المبتداء ومنهم من لم يوجب فلما لم يكن الانشائية المذكورة
فى موضع الجزاء جزاء حقيقة لانتفاء الارتباط كما سياتى وانفتح
باب الحذف والتقدير قدر ما يصلح للجزائية اتفاقا وجعل المذكور
وما فى حكمه لازما له مترتبا عليه معنى حيث قال فامنوا واتقوا
العذاب المعد لمن كذب فيه عن الاتيان المكنف يعنى الاتيان بما
يساويه او يدانيه بالفعل متعلق بعبر الذى يعم الاتيان وغيره
هذا بيان وجه صحة التعبير عن الاتيان بالفعل فانه لما كان فعلا
خاصا جاز ان يعبر عنه بالعام ايجازا هذا بيان فايدة العدول
عن التصريح بالاتيان المكنف بانها الايجاز يعنى ايجاز الفعل حيث
وقع الفعل وحده موقع الاتيان مع ما يتعلق به ونزل لازم الجزاء
منزلته اى قيم فاتقوا النار مقام ظهر انه معجز والتصديق به
واجب للزومه له وهذا جواب عما يقال ان اتقاء النار واجب
مطلقا لا يتوقف على شرط ولا بتعيد بامر فما معنى تعليقه
بانتفاء اتيانهم بسورة من مثله او يقال ان الشرط حقه ان
يكون سببا للجزاء او ملزوما له وليس عدم الاتيان بما ذكر سببا
للاتقاء ولا ملزوما له فكيف صح وقوعه جزاء له وتقريره ان
اتقاء النار ههنا وقع موقع ظهور انه معجز وان التصديق به
واجب على سبيل الكناية والاخفاء فى كونه مشروطا بعدم
الاتيان بمثل السورة وكونه مسببا ولازما له وهذا اختيار
لما اختاره السكاكى من ان الانتقال فى الكناية من اللازم الى
الملزوم وفى المجاز بالعكس ورد لما ذهب اليه صاحب الكشاف
ان الكناية باعتبار ان ترك العناد ووجوب الايمان لازم الاتقاء

النار فاطلق الملزوم واريد اللازم اذ يرد عليه انه حينئذ يكون
مجازا لا كناية لابتنائها على عكسه واجاب عنه شراحه بان معيار
الفرق بينهما عند المصنف منافاة ارادة المعنى الحقيقى وعدمها
كما يعرف فى مواضع من الكشاف وسيأتى لهذا البحث زيادة تحقيق
فى موضعه ان شاء الله تعالى ووجه سلوك سبيل الكناية
امور ذكر الاول بقوله تقريرا للمكنى عنه لان فى الكناية اثبات
الشئ ببينة لان الانتقال فيها على راى المصنف من التابع من
حيث انه تابع وظاهر انه لا يوجد بدون المتبوع والثانى بقوله
وتهويلا لشان العناد فان اتقاء النار اذا انيب مناب
ترك العناد وابرز ترك العناد فى صورة اتقاء النار فقد
اقيمت النار مقام العناد وابرز العناد فى صورة النار وفى
ذلك تهويل لشانه وتخويف تام منه والثالث بقوله و
تصريحا بالوعيد فان الجزاء الحقيقى وهو ظهر انه معجز وان
التصديق به واجب انما يدل على الوعيد بالالتزام بخلاف قوله
فاتقوا النار وقودها الناس والحجارة مع الايجاز يجوز
ان يكون قيدا للاخير وان يكون للمجموع يظهر ذلك بالتامل وفيه
رد على الكشاف حيث جعل الايجاز وجها مستقلا ولا يصلح له
اذ لو وجه بانه من حيث ان تلك الوسايط التى صرح بها فى توجيه
ارتباط الجزاء بالشرط مراده بحسب المعنى وان لم يكن مقدرة فى
العبارة يرد عليه انه لو قيل فاتركوا الفساد لكانت تلك الوسايط
مرادة ايضا فلا ايجاز لسبب الكناية الا ان يوجه بما قال صاحب
الكشف انه من حيث اريد بهذه الكناية مجموع المعنيين اعنى
اتقاء النار وترك العناد معا فيكون موجها للوجوب اى الثبوت
والتحقق معترضا بين الشرط والجزاء اشارة الى ان قوله ولن
تفعلوا اعتراضية لا محل لها من الاعراب والواو الداخلة عليها
يسمى واوا اعتراضية ليست حالية ولا عاطفة تهكما بهم تعليل
لقوله صدر ووجه التهكم انهم ابرزوا فى معرض من يشك فى غلبة

من يعارضه

من يعارضه عليه مع ظهور بطلانه استهزاء بهم كما تقول الموصوف
بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة من يعارضه لخصمه ان غلبتك
لم ارحمك وهو يعلم انه غالب عليه استهزاء به او خطابا معهم على حسب
ظنهم حيث قالوا لو نشاء لقلنا مثل هذا فان العجز قبل التامل
اى عجزهم قبل ان يتاملوا فى حالهم ايقدرون على مثله ام لا لم يكن
محققا عندهم فانهم لما كانوا متكلمين على فصاحتهم واقتدارهم
على اساليب الكلام كان عجزهم بالقياس الى ظاهر حالهم كالمشكوك
فيه لديهم فان لم يكن هناك شك حقيقة اذ لا يتصور حصوله
الا بعد حضور طرفى النسبة والتامل فيها وفى ذلك ايماء الى
انهم لو تاملوا لم يشكوا فى عجزهم بل قطعوا به وتفعلوا جزم بلم
لما تقرر امتناع اجتماع عاملين على معمول واحد وقد اجتمع
ههنا ان ولم احتيج الى ترجيح احدهما فرجح لم واستدل عليه بوجهين
حاصل الاول الاستدلال بعلامات خارجية كل منهما يفيد رجحان
عاملية لم على ان فيكون الكل مقيدا للقطع لها وحاصل الثانى
الاستدلال بان لم كالجزء من المضارع فيكون ادخل فى العمل من
ان اما الاول فقوله لانها واجبة الاعمال حيث لا يتخلف الجزم
عنه بخلاف ان اذ قد يدخل على الماضى هذا هو العلامة الاولى
فان نقضت بقوله • لولا فوارس من نعم واسرتهم • يوم الصليفاء
لم يوفون بالجار • اجيب بانه ضرورة وقال ابن مالك انه لغة
مختصة بالمضارع لا يدخل الماضى لان وضعها لقلب المضارع
ماضيا فيختص به ضرورة وظاهر ان الاختصاص زيادة تاثير
فى العمل وهذا هو العلامة الثانية متصلة بالمعمول بخلاف ان
وظاهر ان القرب مرجح وهذا هو العلامة الثالثة فان نقضت
بقوله • فاضحت مغانيها قفارا رسومها • كان لم سوى اهل
من الوحش تؤهل • اجيب بانه شاذ للضرورة واما الثانى
فقوله ولانها اى لم لما صيرته اى المضارع ماضيا صارت
كالجزء منه اى المضارع وحرف الشرط كالداخل على المجموع

وبين الدليلين فرق اخر وهو ان الاول يفيد عاملية لم مع السكوت
عن ان انها عامله ام لا فضلا عن تعيين محل عملها والثانى يفيد
عامليتهما مع تعيين محليتهما ولهذه الدقيقة فرع على الثانى بقوله
فلذلك اى لكونها كالداخل على المجموع ساغ اجتماعهما فان جواز
اجتماع العاملين على الثانى اظهر فتدبر غيرانه اى لن ابلغ من لا لانه
ينفى المستقبل نفيا موكدا لا مؤبدا كما زعم بعضهم مقتضبت اى
مرتجل غير منقول من لفظ اخر وفى الرواية الاخرى عن الخليل اصله
لا ان حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال وسقطت الالف لالتقاء الساكنين
قال سيبويه تأييدا لمجىء المصدر بالفتح فلاسم بالضم عطف على قوله
المصدر بالفتح وانما قال ولعله مصدر يسمى به لان الاشتراك خلاف
الاصل وتقليله بقدر الامكان واجب وقد قرئ به والظاهر ان
المراد به اى بذلك المقرو الاسم بالمعنى المذكور وهو ان يكون من قبيل
فلان فخر قومه وقرنوا بها انفسهم اشار الى بيان وجه قران الناس
بالحجارة وجعلهم معها وقودا بمكانتهم اى بسبب قربهم ومنزلتهم
عند الله تعالى ويدل عليه قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم فان هذه الاية تفسر ما نحن فيه لا قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله فى معنى الناس والحجارة وحصب جهنم فى معنى وقودها
او بنفيض عطف على بما هو منشاء وقيل الذهب والفضة عطف
وعلى المراد بها الاصنام ولما كانت الاية مدنية نزلت بعد ما نزل اه
يرد عليه اولا ان هذه الاية من جملة ما نزل فيها يا ايها الناس وقد
سبق انه مكى وثانيا ان سورة التحريم مدنية اتفاقا وثالثا ان
الصفة كالصلة يجب ان يكون معلومة الانتساب الى الموصوف ومن ثمه
اشتهر ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم
بها اخبار فيتوجه الاشكال فى قوله نارا وقودها الناس والحجارة
ورابعا ان سماع الاية التى فى سورة التحريم لا يفيدهم العلم اذ لا يعتقدون
حقيتها للجواب عن الاول ان المصنف قد اشار فيما سبق الى منع دفع
ما روى الى النبى صلى الله عليه وسلم فان قيل لا وجه للسؤال عن صله

لان المصدرة

لان المصدرة بيا ايها الناس الاية السابقة فلم لا يجوز ان يكون
تلك مكية وقوله وان كنتم فى ريب الاية مدنية قلنا لما تقدر ان
هذه السورة كلها مدنية الا قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه
الى الله الاية فان هذه الاية نزلت يوم عرفة بمنى وعن الثانى بان تلك
الاية وحدها من التحريم جاز ان يكون مكية وعن الثالث ان الصلة
والصفة يجب كونهما معلومتين للمخاطب لا لكل سامع وما فى التحريم
خطاب للمؤمنين وهم قد علموا ذلك بسماعهم من النبى صلى الله عليه
وسلم ولما سمع الكفار ذلك الخطاب ادركوا نارا موصوفة بتلك الجملة
فجعلت صلة فيما خوطبوا به فان قيل انتساب تلك الجملة الى المنكر اذا كان
معلوما للمخاطبين اعنى المؤمنين بسماع منه عليه الصلوة والسلام
كان ذلك المنكر معهودا باعتبار هذه النسبة فحقه ان يعرف قلنا
قد قصد التهويل بالتنكير والاشارة الى المحظور فى الاذهان بالتوصيف
وهذا مناسب لتقدير المصر حيث لم يتعرض لوجه تنكير ما فى التحريم
بخلاف صاحب الكشاف حيث قال فان قلت فلم جاءت النار الموصوفة
بخلاف هذه الجملة منكرة فى سورة التحريم وههنا معرفة ولهذا ذهب
بعض شراحه الى تجويز انه لا يشترط العلم فى صفات النكرات حتى لزم
كونها معهودة لكن الذى ادى اليه نظرى ان قوله فلم جاءت النار
الموصوفة بهذه الجملة منكرة فى سورة التحريم توطئة لقوله وههنا
معرفة فكانه قال قد جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة فى سورة
التحريم فما وجه تعريفها ههنا فحينئذ لا يكون وجه التنكير مقصودا بالبيان
ولذا اكتفى فى الجواب ببيان وجه التعريف ولم يتصد لبيان وجه التنكير
يجوز ان يكون ما ذكرنا من قصد التهويل فتدبر وعن الرابع ان ادراكهم
الحاصل بالسماع كان فى ذلك ولا حاجة الى ان يجزموا به والجملة
استيناف ليس لها محل من الاعراب كانها جواب لمن قال لم كان
وقودها الناس والحجارة فقيل لانها اعدت للكافرين فلا جرم كانوا
احقاء بان يكونوا مع معبودهم وقودا لها فظهر انه مناسب ههنا
وان قال بعضهم انه وان يناسب ههنا عطف وبشر على قراءة المبنى

للمفعول عليه يقوى جانبه أو حال بإضمار قد من النار قيل لا يجوز
ايضا التقييد بها فالاوجه انها صلة بعد صلة بلا عاطف بينهما
على قياس ما يقع في الاخبار والصفات وقيل عطف بترك العاطف
كما سياتي في هذا الكتاب وفي الكشاف في مواضع لا من الضمير الذي
في وقودها وان جعلته مصدرا قال ابو البقاء لا يجوز ان يكون حالا
من الضمير في وقودها لثلثة اشياء احدها انها مضاف اليها والثاني
ان الحطب لا يعمل في الحال والثالث انك تفصل بين المصدر وما عمل عليه
وبين ما يعمل فيه بالخبر وهو الناس والمصنف الى ان الوجهين الاولين
انما يجريان اذا اريد بالوقود الاسم وهو الحطب واما اذا اريد به المصدر
فلا لان الضمير حينئذ فاعل معنى وان كان مضافا اليه صورة وان المصدر
يعمل في الحال بلا مرية ولذا اختار الثالث فقال للفصل منهما بالخبر
فانه شامل للاسم والمصدر وفي الآيتين دليل على اثبات النبوة من وجوه
جمع بين الآيتين وان كان المفهوم من الكشاف والكبير وغيرهما ان الاستدلال
بالثانية فقط لان ما هو دليل في الحقيقة انما يوخذ منهما جميعا اما
الاول والثالث فظاهر كما سياتي واما الثاني ففيه نوع خفاء واستتار
وسنبينه ان شاء الله تعالى بوجه مختار الاول ما فيهما من التحدي
هذا مستفاد من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والتحريض على الجد
وبذل الوسع في المعارضة هذا مستفاد من قوله تعالى وادعوا شهداءكم
من دون الله ان كنتم صادقين بالتقريع والتهديد وتعليق الوعيد
على الاتيان هذا مستفاد من قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الآية
ولما ورد ان عجز طائفة مخصوصة عن المعارضة لا يدل على اعجازه
دفعه بقوله ثم انهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم
اي حرصهم على المضادة لم يتصدوا للمعارضة والتجأوا الى جلاء
الوطن وبذل المهج فلما عجزوا عن ذلك علم عادة انه يعجز عنه ابد
الدهر اذ لا يتصور زيادة على ما كانوا عليه من العدد والعدد والمهج
جمع مهجة بمعنى الروح والثاني انهما يتضمنان الاخبار عن الغيب
اقول يرد على ظاهره ان المتضمنة للاخبار عن الغيب هي الثانية فقط

فلا

فلا وجه للتثنية ويمكن ان يقال معنى تضمنهما اياه ان لكل منهما مدخلا
في الاخبار عن الغيب اما الثانية فلان الخبر اعني ولن تفعلوا جزء
منها واما الاولى فلان الفعل المنفي بلن في الخبر عبارة عن الاتيان بالسورة
المذكورة في الاولى وانما عدل اليه للايجاز كما عرفت على ما اي
كائنا ذلك الاخبار على الوجه الذي هو اي الاخبار ملتبس به من
مطابقة حكمه للواقع اذ قد تقرر ان مدلول الخبر هو الصدق والكذب
احتمال عقلي ولما ورد انه يحتمل انهم عارضوه بشيء لكنه لم ينقل الينا
لمانع ولا يلزم من عدم العلم بشيء عدمه دفعه بقوله فانهم لو عارضوه
بشيء الى آخره من الذائين اي الدافعين فان عاد السائل وقال صدق
الاخبار انما يعلم بعد انقراض الاعصار كلها اجيب بانه خطاب شافههم
فيختص بالموجودين فاذا انقرضوا ولم يفعلوا تبين صدقه وكان معجزة
ولو عمم حصل المقصود ايضا لان زمان التحدي زمان كان فيه الفصاحة
والبلاغة في نهاية ما يمكن للبشر وبعده انتقصتا حينا فحينا حتى
ان عدمتا فاذا لم يعارضوه مع كمالهم فلان لا يعارضه من ياتي بعدهم
مع نقصانهم اولى عطف على الجملة السابقة وقد تقرر في موضعه
ان العطف قد يكون بين المفردات وما في حكمها التي لها محل من
الاعراب وقد يكون بين الجمل التي لا محل لها من الاعراب وقد يكون
بين الجمل التي لا محل لها وقد اعتبره صاحب الكشاف بين قضيتين
بان يعطف مجموع جمل مسوقة لغرض على مجموع جمل اخر مسوقة لغرض
آخر فيعتبر حينئذ التناسب بين القصتين دون احاد الجمل الواقعة
فيهما وتبعه المصنف فاراد بالجملة السابقة مجموع قوله تعالى
وان كنتم في ريب الى قوله اعدت للكافرين وبالمعطوف مجموع
قوله وبشر الذين آمنوا الى قوله خالدون والمقصود عطف حال
من آمن بالقرآن ووصف ثوابه على حال من كفر به وكيفية عقابه
فلا حاجة حينئذ في صحة العطف الى جملة انشائية سابقة وهذا
وجه حسن لا غبار عليه وانما الاشكال في المثال الذي اورده صاحب
الكشاف حيث قال كما تقول زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبشر

عمروًا بالعفو والاطلاق فان قولك زيد يعاقب بالقيد والازهاق
مشتمل على جملتين كبرى وصغرى وقولك بشر عمروًا بالعفو والاطلاق
جملة واحدة فليس هنا قصتان عطفت احديهما على الاخرى بل جملة
واحدة عطفت في الظاهر على ما لا يصح عطفها عليه من احدى
الاوليين وان اجيب عنه بانه اشار بذلك الى قصتين متقابلتين
فكانه قال زيد يعاقب بالقيد والازهاق فما اسوء حاله وما اخسر
الى غير ذلك مما يناسبه وبشر عمروًا بالعفو والاطلاق فما احسن
حاله وما ابهجه ونحو ذلك وتثبيطا اى منعا يقال ثبطه عن الامر
اى شغله عند عن اقتراف اى اكتساب ما يؤدى اى يهلك وعلى فاتقوا
عطف على قوله على الجملة السابقة وهذا ايضا مذكور في الكشاف
واعترض عليه اولا بان فاتقوا جواب للشرط فان عطف عطف عليه
كان التقدير فان لم تفعلوا فبشر الذين امنوا ولا ارتباط بينهما وثانيا
بان عطف الامر بمخاطب على الامر بمخاطب انما يحسن اذا صرح بالنداء
كما في المثال الذى اورده واما بدون التصريح به فقد منعه النحاة
والمص اشار الى الجواب عنهما بقوله لانهم اذا لم يأتوا بما يعارضه
الخ اما عن الاول فلان حاصل كلامه ان تبشير المصدقين كتخويف
المنكرين مترتب على عدم معارضة الكفرة اذ ح يثبت كون القران
معجزا وتحقيق صدق النبى فيكون تصديقه سببا للتبشير بالثواب وتكذيبه
سببا للانذار بالعقاب وهذا القدر من الربط المعنوى كاف في عطفه
على ذلك الجزاء وان لم يكف في جعله جزاء ابتداء واما عن الثانى فلان
ما ذكروه انما هو اذا قصد بالامرين مخاطب واحد صورة ومعنى وههنا
ليس كذلك لان الامر وان كان خطابا للكفرة بالاتقاء صورة لكنه
متضمن لخطاب الرسول بالانذار معنى فلا اشكال ولهذا الاشكال
اختار السكاكى انه عطف على قل مقدرا قبل يا ايها الناس اى قل كذا وكذا
وبشر المؤمنين واعترض عليه بان قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا لا يصح مقولا للنبى عليه السلام الا ان يتعسف ويقال اريد به
ان يذكره عليه الصلوة والسلام بعبارة نفسه كان يقول وان كنتم

في ريب مما نزله الله على ولختار صاحب الايضاح انه عطف على مقدر
بعد اعدت اى فانذر الذين كفروا بتلك النار وبشر الذين امنوا وهو
نظير ما ذكره المص في واهجرنى مليا اى فاحذرنى واهجرنى وهذا احسن
الوجوه وقريب ما ذكره المص فتدبر وانما امر الرسول يعنى ان المامور
بالتبشير اما ان يكون الرسول عليه الصلوة والسلام خاصة
كما هو الاصل في الخطاب او يكون غيره فان اعتبر فيه صلاحية التبليغ
للوعد والوعيد بطريق الخلافة فهو عالم كل عصر الظاهر انه يتناول
كل عالم في كل عصر ويحتمل ان يكون اشارة الى ما ذكره ابن الجوزى في تاريخه
ان هذه الامة طبقات كل طبقة منها اربعون سنة وفي كل اربعين
فقيه ومحدث وزاهد وبينهم الى الطبقة الرابعة عشر لم يعتبر فيه
تلك الصلاحية فهو كل احد يقدر على البشارة والباء في بان بشرهم
متعلقه بامر ولم يخاطبهم اى الذين امنوا وعملوا الصالحات بالبشارة
كما خاطب الكفرة بالانذار والوعيد تفخيما لشانهم فان المقام لما كان
مقام الغضب لطائفة وخطبوا بالوعيد على ابلغ وجه كان المناسب
لطائفة اخرى مرضى عنهم ان يترك الخطاب معهم وتغير الاسلوب
في شانهم سواء قدم الخطاب كما في هذه الاية او اخر كما في قوله تعالى
ان اصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون الى قوله وامتازوا اليوم
ايها المجرمون وايذانا بانهم احقاء بان يبشروا اى يحصل لهم البشارة
من اى مبشر كان واما الشرف الحاصل من كون المبشر هو الله تعالى
فحاصل من الامر بالتبشير فتدبر ويهنا وامن التهنية بما اعد اى
هيا لهم من النعيم المقيم فيكون استينافا اى تغير كون اعدت
استينافا ولا يبقى للحالية وجه لان المعطوف لا يحتملها البشارة
بالكسر الخبر السار قوله يظهر اثر السرور في البشرة بيان لوجه
التسمية فاخبروه فرادى عتق اولهم اشارة الى انهم لو اخبروه
معا عتقوا كلهم لانهم جميعا بشروه ولو قال من اخبرنى مكان
من بشرنى فاخبروه فرادى عتقوا جميعا لان الاخبار في المتعارف
ان يذكر الجملة الخبرية ويراد بها معناها سواء افادت العلم اولا وان

كان فى اصل اللغة بمعنى الاعلام قال الامام المرزوقى فى قول
الشاعر قومى هم قتلوا اميم اخى ان هذا الكلام تأسف وليس باخبار
يعنى انه لم يقصد به افادة مضمون الجملة ولا انه عالم به ولما ورد ان
البشارة اذا كانت بهذا المعنى فعلى اى وجه استعملت فى قوله تعالى
فبشرهم بعذاب اليم قال واما قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم فعلى
التهكم اى الاستعارة التهكمية لزيادة غيظ الكفرة وهى استعارة
اسم احد الضدين للآخر بتنزيل التضاد منزلة التناسب بواسطة
التهكم والاستهزاء وقد حققت فى موضعها او على طريقة قولهم
تحية بينهم ضرب وجيع اوله وخيل قد دلفت لها بخيل اراد بالخيل
جماعة الفرسان ودلفت بمعنى دنوت واراد بطريقة جعل افراد
المشبه نوعين متعارفا وغير متعارف كما جعل الشاعر افراد التحية
نوعين متعارفا هو الكلام الجارى فيما بين الناس لقصد الاكرام واصلها
الملك فقال حياك الله اى ملكك وغير متعارف هو الضرب
الوجيع قال الواعى ان مثل ذلك قد يستعمل على سبيل التهكم نحو
تحية بينهم ضرب وجيع اقول الظاهر ان مراد المصر المورد عليه
لكنه غير وارد لان جعل التحية نوعين متعارفا وهو ظاهر وغير
متعارف وهو الضرب الوجيع انما هو بواسطة التهكم صرح به المحققون
من شراح المفتاح وهى من الصفات الغالبة التى تجرى مجرى الاسماء
فى استعمالها بلا قصد الى موصوف قال الحطيئة بضم الحاء المهملة
على وزن الحميرة قال ابن الاثير سبب قول الحطيئة ان النعمان دعى بحلة
من حلل الملوك وقال الموفود وفيهم اوس بن حارثة بن لأم الطائى
احضروا فى غد فانى ملبس هذه الحلة اكرمكم فلما كان الغد حضروا الا اوسا
فقيل له لم تتخلف فقال ان كان المراد غيرى فاجمل الاشياء ان لا احضر وا
ان كنت المراد فسأطلب فلما جلس النعمان ولم ير اوسا قال اذهبوا اليه
وقولوا احضر آمنا مما خفت فحضر والبس الحلة فحسده قوم من اهله فقالوا
للحطيئة اهجه ولك ثلثمائة ناقة فقال كيف اهجو احدا كل ما فى رجل
حتى شسع نعلى منه وانشد كيف الهجاء وما تنفك صالحة من آل

لأم

من آل لأم بظهر الغيب تأتينى تأتينى خبر ما تنفك وبظهر الغيب
متعلق به اى تأتينى ملتبسة بالغيب فاقحم الظهر مبالغة فيه حيث
جعل له ظهر يستند اليه ويتقوى به وهى من الاعمال ما سوغه
الشرع بمنزلة الجنس تتناول المباح وحسنه بمنزلة الفصل
يخرج المباح فيختص بالمندوب وما فوقه وتأنيثها على تأويل الخصلة
اذ لم ينقل الى الاسم ليكون للنقل من الوصفية الى الاسمية او الخصلة
بفتح الخاء المعجمة بمعنى الخصلة واللام فيها للجنس اعلم ان المراد
بالصالحات ليس جنس الجمع مطلقا ولا اكثر الاقل وهو ثلثة من
الاعمال او اثنان منها ولا الجنس كله لامتناع ان يأتى به كل واحد
وان قصد التوزيع عاد المحذور وهو ان يكفى من كل واحد ثلثة
اعمال او اثنان بل اقل بناء على انقسام الاحاد على الاحاد فتعين ان
يراد ما بينهما وهو ما يجب على كل مكلف بالنظر الى حاله فيختلف
باختلاف احوال المكلفين من الغنى والفقر والاقامة والسفر
والصحة والمرض ونحو ذلك فيجب مثل الزكوة او الحج او اتمام الصلوة
او تنجيز الصوم على واحد دون آخر فمعنى عملوا الصالحات ان كل
واحد عمل جميع ما يجب عليه من العمل على حسب حاله وفيه شائبة
توزيع والقرينة على ارادة هذا المعنى اختلاف احوالهم فى التكاليف
وعطف العمل على الايمان مرتبا بكسر التاء للحكم وهو التبشير
بان لهم الجنات عليهما اشعار بان السبب فى استحقاق
هذه البشارة مجموع الامرين فان ترتيب الحكم على الوصف
مشعر بعليته له لا يريد بهذا ان الايمان المجرد لا ينجى وان الجميع
بينهما يوجب الثواب فضلا من الله تعالى وترك العمل علامة
لحصول العقاب عدلا من الله تعالى مع جواز العقاب على الاول
والثواب على الثانى فالايمان المجرد جاز ان يكون منجيا وهذا مذهب
اهل الحق وقد حقق فى علم الكلام والتصديق اس اى اساس ولا
غنا اى لا فائدة وفيه اى فى عطف العمل على الايمان دليل على انها
اى الاعمال خارجة عن مسمى الايمان اى غير داخلة فيه كما هو

رأى المحدثين والمعتزلة والخوارج ولاهى نفسه كما نقل عن المتزلة
انهم يدعون نقل الايمان فى الشرع الى فعل الطاعات كما قررفى
فى كتب الاصول اذ الاصل ان الشئ لا يعطف على نفسه ناظر
الى كون الايمان نفس الطاعات وما هو داخل فيه ناظر الى كون
الطاعات جزء منه والاصل لا يترك الا لضرورة ولا ضرورة
فلا يترك بنز الخافظ يعنى الباء وايصال الفعل يعنى بشر قال
اى زهير كان عينى فى غربى مقتلة من النواضح تسقى جنة سحقا
بالغ فى تتابع دموع عينه حيث اختار الغرب وهى الدلو العظيمة
وثناها اشعارا بدوام الاسكاب بتعاقبهما فى المجئ والذهاب اذ لا
نوال تصب واحدة وترسل اخرى وذكر المقتلة وهى المذللة التى
تخرج الدلو ملاء ووصفها بكونها من النواضح المتمرنة على هذا العمل
واورد الجنة الدالة على الكثرة والالتفاف والنخل المفتقرة
الى الماء الكثير خصوصا اذا كانت سحقا اى نخلا طوالا صاعدة
فى الهواء وهو جمع سحوق بمعنى الطويل منها وكان الظاهر ان يقول
كان عينى غربا مقتلة لكنه اتى فى كلمة فى لادعاء ان ما ينصب من
الغربين منصب من عينه ثم البستان عطف على الشجر المظلل وبين
وجه التسمية بقوله لما فيه من الاشجار المتكاثفة المظللة فيكون
من اطلاق اسم الحال على المحل فكذا الحال فى قوله ثم دار الثواب
لما فيها من الجنان اى البساتين من افنان النعم جمع فنن جمع فن
وجمعها وتنكيرها لان الجنان الخ يعنى ان الجنان متعددة متفاوتة
فالجمع للتعدد والتنكير حتى يموت وهو مؤمن وهذا متفق
عليه بين الاشاعرة والماتريدية فان حصول المراتب الاخروية
مشروط بالموت على الايمان بلا خلاف وانما الخلاف فى ان التصديق
والاقرار اذا وجدا من العبد هل صح له ان يقول انا مؤمن حقا ولا
ينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى كما هو مذهب الماتريدية
لا لانه ان كان للشك فى الحال فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة
الامور الى مشيئة الله تعالى او للشك فى العاقبة والمآل فى الآن

المتمرنة

عجاب

والحال او للتبرك بذكر الله تعالى والتبرأ عن تزكية انفسه ولا
بحاله فالاولى بتركه لا بهامه بالشك او ينبغى لعوذلك كما نقل عن
بعض الاشاعرة بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة
والشقاوة بالخاتمة تجرى من تحتها الانهار لما كان دار الثواب
آخر ما نقل اليه لفظ الجنة كان الظاهر انها المرادة ههنا
فيحتاج الى حذف المضاف لان الماء فى البساتين اذا كان
جاريا على وجه الارض كان احسن منه اذا كان جاريا تحتها
ولذا قال اى من تحت اشجارها واما اذا اريد بها الاشجار كما فى
جنة سحقا فلا حاجة اليه ويجوز ان يحمل ايضا على الاستخدام
كما تراها جارية تحت الاشجار النابتة على شواطئها اى جوانب
الانهار وفيه ايماء الى ان فى عبارة الكشاف تسامحا حيث قال
كما ترى الاشجار النابتة على شواطئ الانهار وان تكلفوا بانه
قصد تشبيه الهيئة بالهيئة فلم يلزمه ان يكون كما ترى الانهار
جارية تحت الاشجار وقد ايد تقدير المضاف والتشبيه المذكور
بقوله وعن مسروق انها الجنة تجرى من غير اخدود وهو
الشق المستطيل فى الارض يعنى انها انما تجرى على سطح الجنة
منضبطة بالقدرة حيث شاء اهلها كذا ذكر الامام القرطبى
واللام فى الانهار للجنس قصد به الاشارة الى جنس جمع النهر
بلا قصد الى العموم والاستغراق او للعهد والمعهود هى الانهار
المذكورة فى قوله تعالى انهار من ماء غير آسن الآية
هكذا قال صاحب الكشف ايضا واعترض عليه بانه مع توقفه
على سبق ذكر المنكر على المعرف فيه بعد لا يخفى والتركيب
المسعة يقال استنهر النهر اى اتسع وانهرت فتق الضربة
اى وسعته وانهرت الدم اى اسلته بكثرة والمنهرة فضاء بين
افنية القوم يلقون فيها كناساتهم والمراد بها اى بالانهار
ماؤها على الاضمار الذى يسمى مجاز حذف نحو واسئل القرية ولا
يخفى ان لفظة بها غير واقعة موقعها لان الماء فى الاضمار لا يراد

بالانهار بل بالمضاف المحذوف فتدبر او على المجاز المطلق
من قبيل ذكر المحل وارادة الحال او المجازى انفسها عطف
على ماؤها بالانهار حقيقة واسنادى الجرى اليها مجاز كما فى
الاية الكريمة صفة ثانية لجنات ترك العاطف بينهما اشعار
بالاستقلال فيكون ح منصوب المحل او خبر مبتداء محذوف
هو هى او هم فيكون مرفوع المحل او جملة مستانفة فلا يكون له محل
من الاعراب فظهر ان المقصود بيان وجه الاعراب وجودا وعدما
ولا ينافيه جريان بعض الاعتبارات فى البعض فلا وجه لما قيل
ان الكلام يعود الى تلك الجملة المحذوفة المبتداء فان جعلت
صفة او استينافا كان تقدير الضمير مستدركا وان جعلت ابتداء
كلام بحيث لا يكون صفة ولا استينافا فليكن كذلك بلا حذف
ولا حاجة فى دفعه الى ان يقال بتقديرهم يظهر معنى الوصفية
وبتقديرهم تقوى شان الاستيناف وان كان كلاما حسنا فى
نفسه ولما كان فى الاستيناف نوع خفاء بينه بقوله كانه لما
قيل الخ فيكون من قبيل ما يكون السؤال عن غير السبب المطلق والسبب
الخاص نحو زعم العواذل اننى فى غمرة صدقوا ولكن غمرتى لا تنجلى
فى خلد اى قلب فانزح اى ازيل وكلما نصب على الظرف والعامل فيه
قالوا او رزقا مفعول به لقوله رزقوا فانه يتعدى الى مفعولين لا مفعول
مطلق ومن الاولى والثانية للابتداء من القواعد النحوية ان حرفى جر
بمعنى واحد لا يتعلقان بفعل واحد الا على قصد الابدال نحو نظرت
الى الفلك الى قمره او التبعية نحو بزيد وبعمرو ولما لم يظهر الاول
وفقد الثانى فى الاية الكريمة تكلف صاحب الكشاف فى تقديره
وايضاحه حتى قال بعض المحققين من شراحه المص قد بالغ فى الوجه
الاول فى تصحيح تعلق الظرفين المتحدين بفعل ومع ذلك لم يفد وان
امكن توجيهه بان مراده ومحصول كلامه ان كلا الحرفين للابتداء
الا ان الاولى متعلقة بالرزق مطلقا والثانية بالرزق مقيدا
بكونه من الجنات وكلا الظرفين لغو فليس ذلك مما منعوه ولما كان

هذا المعنى خفيا دقيقا اوضحه بعناية ما يمكن مرة بعد اخرى
واختار المص رحمه الله تعالى وجها اخر فقال واقعتان موقع الحال
اى باعتبار متعلقيهما والا فكيف يكون الحرف واقعة موقع الحال
فيكون الظرفان مستقرين واصل الكلام اى مرجعه بعد فك
الصور ومعناه اى زبدته وخلاصته كل حين رزقوا مرزوقا
حال كون ذلك المرزوق مبتدا اى بكسر الدال من الجنات حال كون
ذلك المرزوق المبتداء من الجنات مبتداء من ثمرة واوضحه بقوله
قيد الرزق المفهوم من رزقوا بكونه مبتداء من الجنات لان الحال
قيد للعامل وقيد ابتدائه منها بابتدائه من ثمرة فلم يتعلق الحرف
الثانية بما تعلق به الاولى ليحتاج الى القول بالتقييد ثم زاد فى الايضاح
بقوله فصاحب الحال الاولى رزقا لانه مفعول به بمعنى مرزوقا
وصاحب الحال الثانية ضميره اى ضمير رزقا المستكن فى الحال
يعنى مبتداء الاول فيكونان من الاحوال المتداخلة لا المترادفة ويحتمل
ان يكون من ثمرة بيانا فتقدم كما فى قولك رايت منك اسدا فيه تصريح
بان من التجريدية بيانية ورد بان المبالغة المطلوبة بالتجريد
تفوت حينئذ لان الاجمال والتفصيل يفيد المبالغة فى البيان
لا فى الصفة التى قصد بالتجريد المبالغة فيها فالظاهر انها ابتدائية
اى رايت اسدا كائنا منتزعا منك فعلى هذا الاحتمال الاول
لغو والثانية مستقر وقع حالا من رزقا واما الثمرة فعلى الاحتمال
الاول المراد بها النوع لا الفرد كتفاحة مثلا لان ابتداء الرزق
من البستان من فرد يقتضى ان يكون المرزوق قطعة منه لا جميعه
ليصح الابتداء وهو بعيد جدا وعلى الثانى يجوز حملها على النوع
والجناة الواحدة اى مرزوقا هو نوع من الثمرة او فرد من النوع
ورزقا على الوجهين ثانى مفعولى رزقوا اقول ههنا احتمال ثالث
غير ما ذكره المص وصاحب الكشاف خال عن التكلف والاعتساف
وهو ان يكون من ثمرة بدل اشتمال من منها فان من الظاهر ان الرزق
لا يكون من نفس الجنة وعينها بل مما فيها من الماكول لاتب فلما قيل

الظرف

كلما رزقوا منها دلّ على مرزوق اجمالاً فبقيت النفس عند ذكر المبدل
منه متشوقة الى تعيينه منتظرة له فلما قيل من ثمرة ارتفع الاشتباه
وكان مبينًا وملخصًا لما اجمل اولا فان قيل لا بد في بدل الاشتمال اذا كان
ظاهرا من ضمير راجع الى المبدل منه ليعرف تعلقه بالاول قلنا قد
صرح المحققون بجواز ترك الضمير اذا ظهر تعلق الثاني بالاول وعلم
كقوله تعالى قتل اصحاب الاخدود النار لاشتهار قصتهم وانهم
ملأوا الاخدود نارًا وظاهر ان التعلق ههنا اظهر من التعلق
الذي هناك **وهذا اشارة الى نوع ما رزقوا** المراد ان ما رزقوا
من قبل سواء كان في الدنيا او الجنة قد فني وعدم فكيف قالوا هذا الذي
رزقنا من قبل والاشارة لا تكون الا الى الموجود الحاضر دفعه
اولا بان الاشارة ليست الى عين ما رزقوا بل الى نوعه كما في المثال
الذي ذكره وثانيا بقوله وان كانت الاشارة الى عينه صير
الى حذف المضاف فالمعنى هذا مثل الذي رزقناه الى اخره فان الطباع
مائلة الى المالوف مستنفرة عن غيره قيل هذا جيد لو لم يضم اليه مستنفرة
عن غيره فان بطلانه ظاهر ولكل جديد لذة والحديث المعتاد مثل في الكراهة
ويرد عليه ان جيد لو لم يكن الكلام في الطعام فان التجربة والوجدان
شاهدان عدلان بان لم يكن يعهد اكله وان كان حسن شكله لا يباشره
عاقل ذوقه وان لم يوجد لذيذ فوقه لاحتمال ان يكون مرًّا او سمًّا مفضيًا
اكلا او شمًّا **وتبين** عطف على يميل اي وليظهر لها اي للنفس
مزيته اي فضيلة ثمر الجنة وكنه النعمة فيه اي في ذلك الثمر **او في
الجنة** عطف على في الدنيا لان طعامها متشابه الصور فاما
ان يكون متخالف الطعم او لا ذكر الاول بقوله **كما حكي عن الحسن**
الى اخره وذكر الثاني بقوله وكما روي **انه عليه السلام** قال الى اخره
ورتب على الثاني قوله **فلعلهم** اذا رأوها على الهيئة الاولى
قالوا ذلك وانما قال لتحقيقها المعنى الشرطية اذ لم يكن في هذا الحديث
كما ذكر في الحكاية عن الحسن والاول اي كون معنى من قبل من قبل هذا
في الدنيا اظهر من الثاني وهو كون معناه من قبل هذا في الجنة

لمحافظته

لمحافظته على عموم كلما بخلاف الثاني اذ لا يستقيم عليه هذا
القول في الثمرة المرزوقة في المرة الاولى في الجنة **ويجهم** اي
انتحادهم اعتراض على راي من يجوز الاعتراض في اخر الكلام
وتذييل على راي من لا يجوزه فيه بقصد ذلك اي ما فهم من الكلام
السابق من تشابه ارزاق الدارين والضمير في به على الاول وهو كون
معناه من قبل هذا في الدنيا راجع الى ما رزقوا في الدارين
اشارة الى جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان افراد ضميره لا يلايم
السابق والسياق اما الاول فلانه راجع الى امرين دل عليهما هذا الذي
رزقنا من قبل فان هذا اشارة الى المرزوق في الاخرة والخبر اعني الذي
رزقنا الى المرزوق في الدنيا واما الثاني فلان تشابههما حال
عن ضميره وهو يقتضي التعدد وتقرير الجواب ان تعدد الدارين
لا يقتضي الا تعدد ما رزقوا فيهما بالتشخص او النوع وليس رجوع
الضمير بذلك لا اعتبار بل باعتبار الاتحاد الجنس وهو حاصل فيما
رزقوا فيهما **فانه مدلول عليه** بقوله هذا الذي رزقنا من قبل وقد
عرفت ان هذا اشارة الى المرزوق في الدنيا وهما متحدان جنسًا
فافرد الضمير العائد اليهما نظرا الى الواحدة الجنسية وظهر منه
صحة جعل متشابها حالا عنه نظرا الى التعدد النوعي او الشخصي
وفي العبارة اشارة الى جواب سؤال اخر وهو ان المتشابه في الاخرة
ليس هو المرزوق في الدنيا والاخرة بل في الاخرة فقط وتقرير
الجواب ان النظم لا يدل على ان الاتيان في الاخرة خاصة بل المعنى
اتوا به في الدارين **قوله تعالى كونوا قوامين** بالقسط شهداء لله
ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ان يكن غنيًا او فقيرًا فالله
اولى بهما فانه عكس ما نحن فيه اذ ثنى الضمير فيهما نظرًا الى ما دل
عليه الكلام من تعدد الجنسين مع ان مرجعه احد الامرين اعني
غنيًا او فقيرًا وان الضمير في الشرط اعني ان يكن مفرد والمعنى
ان يكن المشهود عليه غنيًا او فقيرًا فلا يمنعكم من الشهادة على
الاقرباء غناهم او فقرهم فالله اولى بهما **اي بجنسي الغني والفقير**

فترك افراد الضمير لئلا يتوهم ان اولوية الله بالنسبة الى ذات
المشهود عليه فنبه على انها باعتبار الوصفين ليعم المشهود عليه
وغيره فيما نحن فيه افرد الضمير مع ان ظاهر المرجع اثنان وفي النظير
ثنى الضمير مع ان ظاهر المرجع واحد والضمير في به على الثاني وهو كون
معنى من قبل من قبل هذا في الجنة راجع الى الرزق والمعنى اتوا المرزوق
في الجنة متشابه الافراد وقد مر توضيحه هذا فصل خطاب فان للآية
مجالا اخر وهو ان مستلذات اهل الجنة التي رزقوا بها فيها في مقابلة
ما رزقوا بها في الدنيا من المعارف المكملة للقوة النظرية والطاعات
المكملة للقوة العملية متفاوتة في اللذة بحسب تفاوتها اي المعارف
والطاعات زيادة ونقصانا وضعفا وخلوا عن الرياء والسمعة
وشوبا بذلك الى غير ذلك فيحتمل ان يكون المراد من هذا الذي
رزقنا من قبل ثوابه فيكون المضاف محذوفا والمعنى هذا المرزوق
في الاخرة ثواب المرزوق في الدنيا والمراد من تشابههما ما هو
المعنى الحقيقي له كما عرفت في السؤال وهو تماثلهما في صفة الشرف
والمزية وعلو الطبقة وبما قررنا ظهر ان مرجع ضمير به على هذا
الاحتمال ايضا جنس المرزوق في الدارين وكذا الحال في متشابها فتدبر
ذوقوا ما كنتم تعملون اي ذوقوا جزاءه مطهرة مما يستقذر
من النساء بحسب الجنس ويذم من احوالهن بحسب الطبع والاول
اما ان يقترن به الذم من جهة الشارع ايضا او لا الاول كالحيض
والثاني مثل الدرن اي الوسخ والثاني ايضا وهو ما يذم منها اما ان
يقترن به الذم من جهة الشارع اولى والاول نحو دنس الطبع
وهو ان يكون في طبعها ان لا يجتنب عن الفجور والفحشاء والثاني نحو
سوء الخلق فانه منشأ من قبح المعاشرة مع زوجها فان التطهير
يستعمل في تطهير الاجسام والاخلاق والافعال هذا جواب عما يقال
ان التطهير حقيقة في التطهير عن النجاسات وما يشبهها من
المستقذرات الحسية وتعميمها كما سبق جمع بين الحقيقة والمجاز
وتقرير الجواب انا نسلم انه حقيقة فيما ذكر خاصة فان شيوع الاستعمال

في عرف العامة والخاصة في القسمين يدل على انه حقيقة في
القدر المشترك بينهما قال الراغب التطهير يقال في الاجسام والاخلاق
والافعال جميعا قال تعالى وثيابك فطهر اي نفسك نقها عن الاوساخ
وذلك مخاطبة للكافة وان كان لفظه للنبي عليه السلام وقال تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ومعلوم انه لم يرد تطهيرا عن نجاسة ثوب وبدن وانما اراد تطهير
النفس الذي به المدح فان قيل سلمنا انه حقيقة في القدر المشترك
لكن اللفظ مطلق لا عام فيكفي تناول القسمين قلنا المطلق ينصرف
الى الكامل لا سيما في مثل هذا المقام وكمال التطهير لا يحصل الا بالقسمين
بالامرين واذا العذارى بالدخان تقنعت واستعجلت نصب ام
القدور فملت فملت العذارى جمع عذراء بمعنى البكر الملة بفتح
الميم الرماد الحار يقال مللت الخبز واللحم ملا وامللتهما اذا القي
في الرماد ليطبخ والمعنى واذا الابكار مع فرط حيائهن صبرن
على دخان النار حتى يصير كالقناع لوجوههن ولم يصبرن الى طبخ
الطعام والتبقين في الرماد الحار قدر ما يتعللن به من اللحم والمراد
وصف شدة القحط وجواب قوله دارت بارزاق العفاة
مغالق بيدي من قمع العشار الجلة المغالق قداح الميسر لان
الجزور تغلق عندها والقمعة القطعة من السنام العشار
النوق من الحوامل التي اتى بحملهن عشرة اشهر والجلة جمع جليل
كصبية جمع صبي وهي من الابل المسان والمعنى اذا اشتد القحط
دارت القداح في الميسر بيدي لاقامة ارزاق الطلاب من اسنمة
النوق السمان الكبار الحوامل التي قرب وضع حملها وكل ما يظن
بها وتنافس فيها والمراد وصف جوده في تلك الشدة على وجه
المبالغة ولا يخفى ما في البيت من وجوه البلاغة فالجمع اي مطهرات
بناء على اللفظ والافراد اي مطهرة بناء على تاويل الجماعة اي تاويلها
بالجماعة وقرئ مطهرة عطف على مطهرات بتشديد الطاء وكسر
الهاء المشددة والفعل اطهر اصله تطهر ادغم التاء في الطاء

وجئ بهمزة الوصل والمصدر اطهرة بفتح الطاء وضم الهاء
المشددتين والاصل تطهرة فزيدت همزة الوصل والزوج يقال
المذكر والانثى اى لكل واحد من القرينين من الذكر والانثى فى الحيوانات
المتزاوجة فيستوى فيه المذكر والمؤنث وهو فى الاصل موضوع
لما له قرين من جنسه حيوانا كان او غيره كزوج الخف والنعل
والباب ونحو ذلك فان قيل فائدة المطعوم هو التغذى الى آخره
حاصل السؤال ان فائدة الطعام والنكاح والغرض منهما لا يترتبان
فى الآخرة فينبغى ان يكونا عبثين بل لا يصح اطلاق الاسم عليهما وحاصل
الجواب ان انتفاء الفائدة المالية لا يقتضى العبثية وانما يلزم اذا انتفى
الفائدة الحالية ايضا وههنا ليس كذلك لترتيب التلذذ بلذة مخصوصة
وهذا القدر يكفى لصحة اطلاق الاسم دائمون لما فسر الخلود بالدوام
كان مظنة ان يتوهم انه معناه الحقيقى كما اختاره بعضهم فحقق ولى
معناه الحقيقى حيث قال والخلد والخلود فى الاصل الثبات المديد
دام او لم يدم وعند صاحب الكشاف هو الدوام الذى لا ينقطع و
حيث قال فيه الخلد الثبات الدائم والبقاء اللازم الذى لا ينقطع
قال حيث فيه الخلد الثبات الدائم والبقاء اللازم الذى لا ينقطع
قال الله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد و[illegible] قال فى الاساس
خلد بالمكان واخلد اطال به الاقامة وما فى الدار الا صم خوالد وهى الاثافى
ولذلك قيل للاثافى والاحجار خوالد لبقائها بعد انهدام المنازل
فى الجملة والجزء الذى يبقى من الانسان على حاله ما دام حيا خلد
وهو القلب ولا يلزم منه ان يسمى الرأس ايضا خلدا لان الاطراد
ليس بلازم فى وجه التسمية وعارض دعوى الخصم ثانيا بوجهين
الاول قوله ولو كان وضعه للدوام كان التقييد بالتأبيد فى قوله
تعالى خالدين فيها ابدا لغوا اذ لا وجه للتأكيد لا لفظا ولا معنا
والثانى قوله وكان استعماله حيث لا دوام كقولهم وقف مخلد
يوجب اشتراكا ان تعدد الوضع او مجازا ان لم يتعدد والاصل
نفيهما ولا صارف عن الاصل واشار ثالثا الى الجواب عن استدلال

الخصم

الخصم بانه مستعمل فى الدوام والاصل فى الاستعمال هو الحقيقة
بقوله بخلاف لو وضع للاعم منه اى من الدوام فاستعمل فيه اى فى
الدوام بذلك الاعتبار اى اعتبار الاعم فانه حينئذ يكون حقيقة واما
اذا استعمل فيه باعتبار خصوصه فيكون مجازا محتاجا الى القرينة
كما تقرر فى موضعه كاطلاق الجسم للانسان فانه اذا كان باعتبار
انه جسم يكون حقيقة وباعتبار خصوص الانسان يكون مجازا وهذا
نظير لما نحن فيه ونعم فى كثير من النسخ نحو قوله تعالى وما جعلنا
لبشر من قبلك الخلد وهذا مثال لما نحن فيه وتوجيه لما استدل به
الخصم بان ارادة الدوام ههنا ليست لانه المعنى الحقيقى بل الخصم
فاطلق العام واريد الخاص لا بخصوصه بل استفيد ذلك من القرينة
وبين رابعا وجه تفسير الخلود ههنا بالدوام بقوله لكن المراد به
الدوام ههنا عند الجمهور لما يشهد له بقوله من الآيات والسنن
والدالة على ابدية اهل الجنة فيها ملاك ذلك ملاك الامر وملاكه
بالفتح والكسر ما يقوم به يقال القلب ملاك الجسد منقصة اى
مكدرة ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا ما بعوضة لما احتيج الى
ربط هذه الآية بما قبلها ربطها اولا بقوله لما كانت الآيات
السابقة الى آخره واراد بها قوله تعالى ان الذين كفروا سواء
عليهم الى آخر الآيات وثانيا بقوله الآتى وايضا لما ارشدهم
الى ما هو متضمنه لانواع من التمثيل اى التشبيه مطلقا سواء كان
فى المفرد او المركب على وجه الاستعارة او غيرها عقب المذكور
من الآيات ببيان حسنه فان الله تعالى ما لم يتركه بل ضرب
المثل ظهر انه حسن لا يشوبه شائبة قبح فان افعال الله تعالى
كلها حسنة بلا مرية وبيان ما هو الحق له ان كان الحق بمعنى
الحرى واللائق للتمثيل كان هذا تقريرا لما عطف عليه وان
كان بمعنى اللازم للتمثيل كان ما عطف عليه تقديرا له اعنى قوله
وبيان ما هو الشرط فيه اى فى قبوله عند اهل اللسان وهو ان
يكون على وفق الممثل له الى آخره وهذا المعنى مستفاد من قوله تعالى

يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين الايه
حيث قال المص في تحقيقه لان كفرهم وعدولهم عن الحق واصرارهم
بالباطل صرفت وجوه افكارهم عن حكمة المثل الى حقارة الممثل الخ
اسمع من قراد تزعم العرب انه يسمع الهمس الخفي من وقع اطراف اخفاف
الابل على مسيرة سبع ليال فيشود في العطن ويقصد الطريق فاذا راته
اللصوص تيقنوا ان القافلة اقبلت اطيش اي اخف لاما قالت
الجهلة الظاهر انه عطف على قوله ان يكون على وفق الممثل له دون
الممثل لكنه لا يخلو عن تكلف فكان الاولى ان يقول ردا لما قالت
يضرب الامثال مقول قالت الجهلة ليكون عسلة لقوله عقب ذلك
الله اعلى واجل من ان يضرب الامثال مقول قالت الجهلة وايضا لما
ارشدهم عطف على لما كانت الايات السابقة الخ ووجه اخر للربط كما
مر ما طعنوا به فيه فانه تعالى لما ذكر الذباب والعنكبوت في كتابه
وضرب للمشركين به مثلا ضحكت اليهود وقالوا ما يشبه هذا كلام
الله اي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي اشارة الى
انه استعارة تمثيلية اجتمعت مع التبعية كما مر مرارا وسياتي
زيادة تحقيق له وهو الوسط بين الوقاحة الى اخره فان شان كل
صفة حميدة وخلق مرضي بعد من الحكمة ان يكون متوسطا بين
الافراط والتفريط مثلا الشجاعة متوسطة بين الجبن والتهور
والسخاوة بين الامساك والاسراف وهكذا البواقي فيقال حيي
الرجل اي اعتل حيوته يعني ضعفت قوته الحيوانية واختلت احوالها
اذا اعتلت نساه هو بفتح النون والقصر عرق يخرج من الورك
ويستبطن الفخذين ثم يمر بالعرقوب ومنه المرض المعروف بعرق
النساء وخشاه وهو ما انضمت عليه الضلوع فالمراد جواب
اما وصف به اي بالاستحياء الترك اللازم للانقباض الذي
هو المعنى الحقيقي للاستحياء فيكون الاستعارة في لا يستحيي تبعية
لجريانها اولا في الاستحياء لا يقال عبارة تقتضي ان يكون لا يستحيي
مجازا مرسلا لانا نقول الانتقال في كل مجاز لغوي استعارة كان

او

او مجازا مرسلا من الملزوم الى اللازم غايته ان يكون اللزوم في لا
بطريق التشبيه اما استحيين الماء البيت الشعر لابي الطيب استحيين
على لغة استحى يستحي بحذف احدى اليائين لكثرة الاستعمال والترام
في الماء للعهد الذهني ويعرض نفسه حال عن الماء اوصفة له والسبت بالكسر
الذي سبتاء قطع شعره ودبغ استعارة لمشافر الابل وكثرة الماء
والكلاء عندها واراد بانا من الورود المنهل الذي على اطرافه الورد
يصف الابل وكثرة الماء والكلاء عندها وانها لا تشرب عطشا
بل حياء من الماء حيث يعرض نفسه عليها وانما عدل به عن الترك
الباء للتعدية والضمير راجع الى التعبير المدلول عليه بالقرينة اي جعل
التعبير عادلا ومجاوزا عن الترك بمعنى انه لم يقع به بل بالاستحياء ولا
يجوز ان يرجع الى الاستحياء لفساد المعنى لما فيه من التمثيل اي الا
ستعارة التمثيلية وبه يظهر ان المستعار في الاستعارة التمثيلية
قد يكون لفظا مفردا دالا على امور متعددة كما مر مرارا فلا تغفل والمبالغة
المستفادة من المجازة المقصودة في الحقيقة ويحتمل الاية خاصة
احتراز عن الحديث اذ يكون بجيئه اي بمجيء الاستحياء فيها على المقابلة
خبر يكون لما وقع متعلق بالمقابلة في كلام الكفرة حيث قالوا اما
يستحيي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فيكون
من قبيل المشاكلة قيل هي غير الاستعارة لكن ظاهر انه ليس تحقيقه
ووجه التجوز ليس بظاهر وظاهر كلامهم ان مجرد وقوع مدلول
هذا اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز والاخفاء في انه
يمكن في بعض صور المشاكلة اعتبار الاستعارة لكن الكلام في
مطلق المشاكلة سيما مثل قوله اطبخوا لي جبة وقميصا ويمكن ان
يقال جهة التجوز هي المجاوزة في الخيال فان خياطة الجبة وهو
القميص مثلا اذا كانت مطلوبة عند شخص ارتسم صورتها في خياله
لكثرة ما ناجى بها نفسه فاذا اورد صورة الطبخ في خياله بان قيل
اقترح شيئا نجد لك طبخه يقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله
فجاز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ ويقول اطبخوا لي جبة وقميصا واما

المصاحبة فی الذکر فلا تصلح لان یکون جهة التجوز لان حصولها بعد
استعمال المجاز والعلاقة یجب ان یکون حاصله قبله لیلاحظ فیستعمل
المجاز فان قیل ههنا ان اثبات الاستحیاء لله تعالی کما فی الحدیث محتاج
الی التاویل واما نفیه کما فی الآیة فلا نحو قولهم الله لیس بجوهر ولا عرض
وقوله تعالی لا تاخذه سنة ولا نوم ولم یلد ولم یولد فای حاجة الی
لا یستحیی من قبیل التمثیل او المشاکلة اجیب بان امثال ذلک اذا نفیت
علی الاطلاق بمعنی انها لیست من شانه وانه لا یتصف بها کما فی
الامثلة المذکورة لم یحتج الی تاویل واما اذا نفیت علی التقیید فقد
یرجع النفی الی القید وافاد ثبوت اصل الفعل وامکانه لا اقل فاحتاج
الی التاویل کما اذا قیل لم یلد ذکرا ولم یاخذه نوم فی هذه اللیلة ولیس
بعرض فات الذات ونحو ذلک **وضرب المثل اعتماله** هکذا فی النسخ
ولیس بسدید لان الاعتمال هو العمل لنفسه صرح به فی الاساس
ولا یلایم لقوله **من ضرب الخاتم** فانه اعم من ضربه لنفسه ولغیره
والمخصوص بنفسه هو اضطرابه کما روی ان رسول الله صلی الله
علیه وسلم اضطرب خاتما من ذهب ثم القاها ثم اخذ خاتما من ورق
نقش فیه محمد رسول الله والسدید اعتماده کما فی الکشاف وهو
القصد الیه وصنعه من ضرب اللبن وضرب الخاتم ولا یبعد
ان یکون ما فی الکتاب محرفا منه وقع من الناسخ **واصله وقع شیء**
ای ایقاعه علی آخر **وان بصلتها مخفوض المحل** الی آخره اعلم ان
اللفظ کما لا یقبل الاعرابین اللفظیین فی حالة واحدة کذلک لا یقبل
الاعرابین المحلیین المختلفین فی حالة واحدة فههنا لما وجب
تقدیر من لکونها صلة لیستحیی اقتضت کون مدخولها مجرورا بها
محلا ولما کان مدخولها مفعولا غیر صریح للفعل المذکور اقتضی کون
مدخولها منصوب المحل بذلک الفعل وقد امتنع اجتماع الجر والنصب
محلا فی محل فلاجرم اختار الخلیل الاول وسیبویه الثانی **وما ابهامیة**
وهی التی اذا اقترنت باسم نکرة تزید النکرة ابهاما وشیاعا ای
عموما وتسد عنها طرق التقیید عطف تفسیری لقوله تزید فالمعنی

المختلفین

لایترک

لایترک ضرب المثل ای مثل کان حقیرا او عظیما او مزیدة للتاکید
کالتی فی قوله تعالی فبما رحمة ولما ورد ان القول بزیادة لفظ
فی القرآن مشکل دفعه بقوله ولا نعنی بالمزید اللغو الضایع فان
القرآن کله هدی وبیان بل نعنی به ما لم یوضع لمعنی محصل مقصود
یراد منه متی استعمل بطریق الحقیقة ولما ورد انه یقتضی ان لا یکون
کلمة دفعه بقوله **وانما وضع لان یذکر مع غیره فیفید له وثاقة
وقوة** وهذه الوثاقة والقوة اما معنویة کتاکید المعنی کما فی الاستغراقیة
والباء فی خبرها ولیس وما فی اینما وحیثما ونحو ذلک واما لفظیة
کتزیین اللفظ وکونها بزیادتها افصح او کون الکلمة او الکلام بسببها
صالحا للوزن او حسن السجع او نحو ذلک من الفواید فان قیل لما
افادت التاکید وجب ان لا تکون زایدة قلنا انما یجب ذلک لو
وضعت ابتداء لخصوص التاکید کان ولم واللام حیث وضعا لتاکید
مضمون الجملة ولیس کذلک بل وضعت کما ذکر لان یذکر مع غیرها
فیفید له وثاقة وقوة علی ای وجه کان وانما استفید خصوص
التاکید من خصوص المحل وبتحقیق مراد المص علی هذا الوجه اندفع
ما قال النحریر التفتازانی انه یشکل ببعض الحروف المقیدة للتاکید
مثل ان واللام حیث لا یعد صلة وان اشترط عدم العمل
انتقض باللام حیث لم یعمل وزیادة بعض الحروف الجارة
حیث عملت وما قال الفاضل نجم الائمة فی موضع ویلزمهم
ان یعدوا علی هذا ان ولام الابتداء والفاظ التاکید اسما کانت
او لا زواید ولم یقولوا به فی موضع آخر والعجب انهم لا یرون
تاثیر هذه الحروف معنویا کالتاکید فی الباء ورفع الاحتمال
ولا فی نحو لا تضرب زیدا وعمروا وما جاءنی زید ولا عمرو وفی
من الاستغراقیة مانعا من کون الحروف زایدة ویرون تاثیرها
لفظیا غیر مانع **وبعوضة عطف بیان لمثلا** لم یعترض بدلا منه
لعل وجهه انه یقتضی کون مثلا غیر مقصود بالنسبة ولیس
کذلک **او مفعول لیضرب ومثلا حال تقدمت علیه** قال

التحرير التفتازانی لا معنی لقولنا یضرب بعوضة الا بضم مثلا الیه فتسمیة مثل هذا مفعولا ومثلا حالا بعید جدا وتوهم کونه حالا موطئة غلط ظاهر فان مثلا هو المقصود او هما نفعول لاه لتضمینه معنی لجعل قال الفاضل الطیبی قیل هذا ابعد الوجوه لندرة مجیء مفعولیه جعل وامثاله نکرتین لانهما دواخل المبتداء والخبر واعتذر النحویون عن التنکیر بان صحة لحصول الفائدة او القصد الی بها الی اصغر صغیر وقال صاحب الکشف والاشکال بانهما نکرتان لیس بشیء لان البعوضة فما فوقها فیه معنی التعمیم والوصف ایضا لانه یفید معنا صغیرا واصغرا وصغیرا وکبیرا اقول ما افاده انما یدل علی الصحة ولا کلام فیها وانما الکلام فی الندرة وذو الایدی فالابعدیة باقیة بلا دافع وقرئت بالرفع علی ان التذکیر اما باعتبار اللفظ او لا یخفی لفظه الخبر خبر مبتداء اما محذوف وهو هو علی تقدیر کون ما موصولة او موصوفة واما مذکور علی تقدیر کون ما استفهامیة کما بیناتی وعلی هذا ای علی تقدیر الرفع بالخبریة محتمل ما وجوها اخری الاول الموصولیة والثانی الموصوفیة والثالث الاستفهامیة کما فصله حذف صدر صلتها تقدیره هو بعوضة علی الذی احسن بالرفع ای هو احسن بصفة کذلک ای حذف صدرها ومحله ای محل ما علی الوجهین ای الموصولیة والموصوفیة علی المبتداء ای علی انه مبتداء وبعوضة خبره والبعوض فعول عن البعض بعنی انه فی الاصل صفة کالبضع والعضب فانهما ایضا بمعنی القطع فمادة الباء والعین والضاد للقطع غلب علی هذا النوع من الحیوان کالخموش فانه من الخمش وهو الخدش سمی به البعوض بلغة هذیل وقیل هو اصغر من البعض ان جعل ما اسما موصولا او موصوفا او استفهاما فضلا عما هو اکبر منه قد اشتهر بحث فضلا فی شروح المفتاح والکشاف فلا حاجة الی ذکره او فی المعنی عطف علی فی الجثة جعلت ای البعوضة فانه صلی الله علیه وسلم ضربه مثلا للدنیا عن سهل بن سعد الساعدی رضی الله عنه

نفعها

قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لو کانت الدنیا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقی کافرا منها شربة ماء اخرجه الترمذی ونظیره ای نظیر ما فوقها فی الاحتمالین ای الزیادة فی الجثة او فی المعنی المذکور ما روی فی صحیح مسلم ان رجلا من قریش دخل علی عایشة بمنی وهی تبکی وتضحکون فقالت ما یضحککم قالوا فلان خر علی طنب بضم الطاء فسطاط فکادت عنقه او عینه ان تذهب فقالت عایشة رضی الله تعالی عنها لا تضحکوا انی سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ما من مسلم یشاک شوکة الحدیث هو کقولنا یضرب ضربة فالمراد الحدث لا العین روی الجوهری عن الکسای شکت الرجل اشوکه شوکة ای ادخلت فی جسده شوکة وشیک هو علی ما لم یسم فاعله یشاک شوکا ما اصاب المؤمن من مکروه فهو کفارة لخطایاه حتی نخبة النملة ای عضتها قال الفاضل الطیبی انی لم اقف علی روایة وقال الامام الزیلعی اصل الحدیث دون ما فی اخره یعنی قوله حتی نخبة النملة مروی بطرق کثیرة اما حرف یعنی لیس باسم کما یتوهم من قولهم اما زید فمنطلق معناه مهما یکن من شیء مع شیوع التعبیر عنه بالکلمة دون الحرف یفصل ما اجمل ذهب شراح الکشاف الی انه یستلزم التفصیل فی جمیع موارده الا ان تفصیله قد یکون لمجمل سابق کقولک جاء القوم اما العلماء فکذا واما السفهاء فکذا وقد لا یذکر قسیمه اکتفاء بما یقوم مقامه مع الاستغناء بزیادة اعتناء بشان ما دخلت علیه فیما سبق له الکلام کقوله تعالی فاما الذین فی قلوبهم زیغ وتعقیبه بقوله والراسخون لان المقصود الاصلی ههنا ذم الزایغین وقد یکون لمجمل فی الذهن یتفنی منه المتکلم ما یهمه ثم قد یسبقه ما یدل علیه بوجه ما وقد لا یدل فمن الاول ما نحن فیه من الایة لان قوله تعالی ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلا ما دل علی ان ثمه من تداخله شبهة علی ما مر ومن الثانی قولهم فی صدور الکتب والرسائل اما بعد واختار نجم الائمة عدم استلزامه للتفصیل وعد قوله تعالی فاما الذین

في قلوبهم لاية من هذا القبيل وقال ان جواز السكوت على مثل
قولك اما زيد فقايم يدفع دعوى لزوم التفصيل فيها ويؤكد ما به
صدر فانه بمنزلة التعليق بوجود شيء كما سيأتي تحقيقه وتضمن معنى
الشرط يعني انه حرف فيها معنى الشرط وليس بحرف شرط كان ولو
وذكر ما يعلم به تضمنه لمعنى الشرط بقوله ولذلك اى ولتضمنه معنى
الشرط يجاب بالفاء التي هي علامة للشرط لدخولها في جزائه قال
سيبويه يريد به تاييد ما ذكر من التاكيد والتضمن معناه مهما يكن
من شيء فزيد ذاهب يعني متى يقع في الدنيا شيء يقع ذهاب زيد
فهذا جزم بوقوع ذهابه وقطع به لانه جعل حصول ذهابه لازما لحصول
شيء في الدنيا وما دامت الدنيا باقية لا بد من حصول شيء فيها
ولذا قال لا محالة اى لا بد منه ولا تحول عنه وانه منه عزيمة
ثم لما كان الغرض الاصلي من هذه الملازمة بيان لزوم الذهاب
لزيد حذف الملزوم الذي هو الشرط اى يكن من شيء واقيم
ملزوم الذهاب وهو زيد مقام ذلك الملزوم ودخل الفاء بين
المبتداء والخبر وكان الاصل دخول الفاء على الجملة وهي المبتداء
والخبر لان الجزاء الاصلي للشرط الحقيقي لكن كرهوا ايلائها
اى الفاء حرف الشرط يعني اما فادخلوا الفاء الخبر دفعا
للكراهة ولان ما بعد فاء السببية لازم لما قبلها وعوضوا
المبتداء عن الشرط لفظا فحصل الغرض الكلي وهو لزوم الذهاب
لزيد فلهذا الغرض جاز وقوع الفاء في غير موقعها فقد تبين
انه حصل لهم من حذف الشرط واقامة جزء الجزاء موقعه شيئان
مهمان احدهما تخفيف الكلام بحذف الشرط لكثرة الاستعمال والثاني
قيام ما هو الملزوم حقيقة في قصد المتكلم مقام الملزوم في كلامهم
اعني الشرط وحصل ايضا من قيام جزء الجزاء موقع الشرط ما هو
المتعارف عندهم من شغل حيز ما وجب حذفه بشيء اخر احماد لامير
المومنين يقال احمدته وجدته محمودا يقول اتيت موضع كذا فاحمدته
اى صادفته محمودا موافقا وذلك اذا رضيت سكناه او مرعاه

الكينه

كذا

كذا في الصحاح والمراد ههنا اظهار وجدان امرهم محمودا على
قولهم اى بمقابلة قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا والحق الثابت
لم يتعرضوا الوجه تعريفه ويمكن ان يقال لعل وجهه الاشارة
الى ان المحكوم عليه مسلم الاتصاف به معروف على طريقة قوله
وو الدك العبد وهذا المعنى من فروع التعريف الجنسي مغاير
للعهد وقصر الجنس او القصد الى انه عين جنس الحق ومتحد به وليس
مغايرا له فهو معنى اخر مغاير لجميع ما ذكر من معاني اللام ذكر الشيخ
عبد القاهر انه فيه دقة بحيث يكون المتأمل عنده كما يقال يعرف وينكر
وفيه من المبالغة ما لا يخفى والافعال الفائتة هذا مناسب
لارجاع ضميرانه لان يضرب والاقوال الصادقة هذا ما مناسب
لارجاعه للمثل والمجموع اى الموصول مع صلته والاحسن
في جوابه الرفع على الاول والنصب على الثاني مشعر بجواز العكس
لكنه فيما اذا اتفق السايل والمجيب على الفعل وكان السوال
عن المتعلق ليخرج عنه مثل قوله واذا قيل لهم ماذا انزل ربكم
قالوا اساطير الاولين فانه بالرفع لانه بالحقيقة نفي للانزال
كانه قال هذا الذي توهمته متعلق الانزال لم يتعلق به بل هو
اساطير الاولين فلا جهة لتقدير الفعل وميلها عطف تفسيري
للنزوع بحيث يحملها عليه اى يحمل الميل النفس على الفعل فقيل
ارادته تعالى لافعاله الى هذا مذهب كثير من المعتزلة والمرضي
عند صاحب الكشاف ذكره في الم السجدة وقيل علمه تعالى
باشتمال الامر اى الفعل او الترك على النظام الاكمل بالنظر
الى العالم والوجه الاصلح بالنظر الى العبد فانه اى ذلك العلم
يدعو القادر على الامر المذكور الى تحصيله ذهب ايضا
كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو
المرضي عند ركن الدين الخوارزمي في الشاهد والغايب جميعا
وابو حسين البصري في الغايب خاصة قالوا وهو العلم والاعتقاد
او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري

تعالى الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة
والحق بناء على ما قال اهل السنة ان القدرة صفة تؤثر على وفق
الارادة انه ترجيح احد مقدوريه من الفعل والترك على الاخر وتخصيصه
بوجه دون وجه من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان
وما يترتب عليه من ثواب او عقاب او معنى يوجب هذا الترجيح والاول
مع الفعل وهذا قبله وهي اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل قال الراغب
الاختيار اخص من الارادة فان فيه مع الارادة دلالة من اللفظ على
تفضيل احد الشيئين على الاخر وذلك لانه مشتق من الخيرة وهو الميل
الى الخير والافضل وفي لفظ هذا استحقار واسترذال للتمثيل
بالمحقرات لما تقرر ان التحقير قد يقصد بالقرب كما في بيت المفتاح
يقول ودقت نحرها يمينها ابعلي هذا بالرحى المتقاعس ولا يخفى
على الخبير باساليب التراكيب ان هذا احسن مما في الكشاف وهو قوله
وفي قولهم ماذا اراد الله بهذا استرذال واستحقار ومثلا نصب
على التمييز كقولك لمن اجاب بجواب ردي ماذا اردت بهذا جوابا
وقد تقرر في موضعه كثرة وقوع التمييز عن الضمير ووقوعه نادرا
عن اسم الاشارة اذ كانا مبهمين لا يعرف المقصود بهما وتمامهما
بنفسهما لامتناع اضافتهما نحو يا له رجلا وما لها قصة والعامل
هو الضمير واسم الاشارة فقد جوزوا اعمالهما كما في ساير الاسماء الجامدة
المبهمة التامة بالتنوين ونحوه واما اذا كان المرجع والمشار اليه
معلوما كما في جاءني زيد فلله دره رجلا ويا لك رجلا في الخطاب
المعين ونحو ذلك فالتمييز عن النسبة وهو نفس المنسوب اليه كما في
كفى بزيد رجلا وظاهر ان هذا في الاية اشارة الى المثل فالتمييز
فيها عن النسبة وهي نسبة التعجب الى المشار اليه او الحال
من اسم الاشارة بان يكون هو ذا الحال واما العامل فهو الفعل كما في
قولك لقيت هذا فارسا الى زيد ولا حاجة الى جعل العامل اسم الاشارة
وذي الحال الضمير المجرور الذي في اشير اليه مثلا وعلى هذا يكون قوله
كقوله هذه ناقة الله لكم اية تمثيلا في مجرد ان الحال اسم جامد والا فالعامل

في الحال فيما نحن فيه هو الفعل وفي المثال هو اسم الاشارة نحو هذا
بعلي شيخا اعلم ان ايقاع مثلا تمييزا او حالا من هذا يشعر بانه اشارة
الى المثل لا الى ضرب المثل على ما هو احد محتملي الضمير في انه الحق
جواب لماذا في قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا ولما لم يصلح ظاهر
المذكور للجواب اوله بقوله اي اضلال كثير واهداء كثير وذكر فائدة
العدول عن الاصل بقوله وضع الفعل موضع المصدر للاشعار
بالحدوث والتجدد ولهذا اختير المضارع دون الماضي او بيان
للجملتين المصدرتين باما باعتبار ان فيهما تصريحا بكثرة الفريقين
المذكورين في الاوليين بلا تصريح بها وان في قوله يهدي به كثيرا
بيان ان علمهم بما ذكر انما هو بتعليم الله تعالى وفي قوله يضل به
كثيرا بيان ان قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا ليس سؤال استكشاف
بل استهزاء واستحقار وغواية وان هذه الغواية انما هي بخلق الله
تعالى وقدرته وارادته وتسجيل اي حكم قطعي بان العلم بكونه
حقا هدى اي اهتداء ووجدان لطريق الحق وبيان اي ظهور
وانكشاف لتلك الطريق وان الجهل بوجه ايراده والانكار لحسن
مورده ضلال اي فقدان لطريق الحق وفسوق اي خروج عن
تلك الطريق وكثرة كل واحد من القبيلين بالنظر الى انفسهم حيث
لا يكاد يحصى عددهم لا بالقياس الى مقابليهم اشارة الى دفع
ايراد اشار اليه بقوله ثم ان المهديين قليلون بالاضافة الى اهل
الضلال فان كلام القلة والكثرة قد يعتبر بحسب الذات وقد
يعتبر بحسب الاضافة كما قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور
فان الشكور هو المتوفر على اداء الشكر بقلبه ولسانه وجوارحه
اكثر اوقاته فيكون واصلا الى المرتبة الرابعة من الهداية على ما مر
في الفاتحة فيكون قليلا بالاضافة الى غيره ويحتمل ان يكون كثرة
الضالين من حيث العدد وكثرة المهديين باعتبار الفضل والشرف
يعني ان فرض قلتهم في انفسهم ايضا فلذلك من حيث الصور واما من
حيث المعنى والحقيقة فهم كثير جدا لقيام الواحد منهم مقام الالوف

من غيرهم ولذا قيل ولم ار امثال الرجال تفاوتت لدى المجد حتى عد الف
بواحد كما قال ابو الطيب المتنبي قليل اذا عدوا كثير اذا شدوا هكذا
في النسخ لكن في ديوانه كثير اذا شدوا قليل اذا عدوا صدره ثم قال
كانهم اذا لاقوا خفاف اذا دعوا وقليه ساطليحقي بالقنا ومشايخ
كانهم من طول ما التثموا مرد والشد الحملة يقال شد عليه في الحرب
اي حمل عليه قال الامام الواحدي في شرحه يقال لشدوطاتهم على
الاعداء ويجوز ان يريد ثباتهم عند الملاقات وكنى بالخفة عن
سرعة الاجابة وكنى بالكثرة عن سد الواحد مسد الالف بقوله هم
على قلتهم يكفون كفاية الدهم وكما قال ابو تمام ان الكرام كثير في البلاد
وان قلوا كما غيرهم قل وان كثروا في القاموس القل بضم القليل يعني ان
الكرام كثير باعتبار الفضل والشرف وان قلوا من حيث العدد وغيرهم
بالعكس اعلم انه تعالى قدم اولا الذين امنوا على الذين كفروا وعكس
ثانيا حيث قال يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ولا بد من بيان النكتة في
لتغيير الاسلوب ولم ار احدا تعرض له فاقول بالله التوفيق يمكن
ان يقال لما كان سوق الكلام في بيان حال الكفرة من ضلالهم وغباوتهم
وغوايتهم وكان تقديم حال المؤمنين من كونهم على الحق ادخل في تحقيق
ضلالهم واعون عليه كما قال تعالى وماذا بعد الحق الا الضلال كان
مقتضى الحال تقديم حال المؤمنين اولا لكن لما كان السوق في بيان
حال الكفرة بالغ في ذمهم واطنب في مثالبهم وعكس وايضا لما
قال يضل به كثيرا كان مظنة ان يتوهم قلة المهديين فعقبه بقوله
ويهدي به كثيرا دفعا له الخروج عن القصد اي الطريق المستقيم فواسقا
عن قصدها جوائرا وله يذهبن نجدا وغورا غائرا النجد ما ارتفع من الارض
والغور ضده والجوائر جمع جائرة من الجور وهو الميل عن القصد
وغورا عطف على محل المجرور فقط اذ لا محل للمجموع لان الظرف
لغو يصف نوقا يمشين في المفاوز ويملن عن الطريق المستقيم ويذهبن
تارة في نجد واخرى في غور خلع اي سلب ربقة الايمان في الصحاح
الربق بالكسر حبل فيه عدة عرى يشد به البهم الواحدة من العروة

ربقه لمشاركة كل واحد منهما في بعض الاحكام اما مشاركته الكافر
ففي رد شهادته وولايته ونحو ذلك واما مشاركته المؤمن ففي
التناكح والتوارث والغسل بعد موته والصلوة عليه ودفنه
في مقابر المسلمين ونحو ذلك يدل على انه اي الفسق هو الذي
اعدهم للاضلال اي خلق الله تعالى الضلال فيهم وادى بهم
اي اوصلهم الى الضلال به اي بسبب المثل ففي كل الفسق والمثل
سببية باعتبارين بينهما بقوله وذلك لان كفرهم الى اخره واستعماله
في ابطال العهد انما هو من حيث ان العهد يستعار له الحبل كما في
قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا لما فيه من ربط احد المتعاهدين
بالاخر اشارة الى الجامع بين المستعار له ومنه فان اطلق اي
استعمل النقض او ما في معناه كالنكث والقطع ونحو ذلك
مع لفظ الحبل واريد بالحبل العهد كان الحبل استعارة تصريحية
كما في قول ابن التيهان في بيعة العقبة يا رسول الله صلى الله عليك
ان بيننا وبين القوم حبالا ونحن قاطعوها فنخشى ان الله اعزك
واظهرك ان ترجع الى قومك وكان النقض ترشيحا للمجاز يعني
الاستعارة التصريحية يشير به الى ان اللفظ في المكنية ليس
بمجاز كالمنية في انشبت المنية اظفارها وان ذكر النقض مع
العهد كما في الاية كان النقض رمزا الى ما هو من روادفه اي
لوازمه وتوابعه فيكون العهد مستعملا في معناه الحقيقي ويسمى
بالاستعارة بالكناية والنقض قرينة لها وانما قال في الاول
اطلق ههنا ذكر لان النقض لما كان في الاول ترشيحا كان مطلقا
على معنى ومستعملا فيه ولما كان ههنا قرينة للاستعارة كان
تابعا له فكانه لم يطلق على معنى بل انما ذكر لينتقل منه الى متبوعه
اعلم انهم اتفقوا على ان في مثل اظفار المنية ويد الشمال استعارة
بالكناية واستعارة تخييلية لكن اضطرب كلامهم في تحقيق الاستعا
وفي ان قرينة الاستعارة بالكناية هل يلزم استعارة تخييلية البته
وان مثل لفظ الاظفار واليد هل هو مستعمل في معنى مجازي ام لا

رتين
ان يكون

والحق ان الاستعارة بالكناية في اظفار المنية هو لفظ السبع المذكور
كناية بذكر شيء من روادفه كالاظفار وهو مسكوت عنه صريحا ليس
بملفوظ اصلا لكن المذكور كناية في حكم المذكور صريحا وكان بمنزلة
ان يصرح باستعارة اسم المشبه به وهو السبع للمشبه وهو الموت
وههنا قد سكت عن الحبل المستعار ونبه عليه بذكر النقض حتى كانه
قيل ينقضون حبل الله اي عهده والنقض استعارة تحقيقية تصريحية
حيث شبه ابطال العهد بابطال تاليف الجسم واطلق اسم المشبه
به على المشبه لكنها انما جازت وحسنت بعد اعتبار تشبيه العهد
بالحبل وبعد الاعتبار صارت قرينة على استعارة الحبل للعهد فظهر
بهذا ان الاستعارة بالكناية قد توجد بدون التخييلية وان قرينتها
قد تكون استعارة تحقيقية وانما في مثل اظفار المنية ويد الشمال
فالمحققون على ان ليس الاظفار واليد مستعملا في معنى مجازي محقق
او متوهم حتى يندرج في المجاز المفسر بالكلمة المستعملة في غير ما
وضعت له بل هو في معناه لكن هناك تصرف عقلي هو اثبات معناه
الاصلي للامر المشبه بالسبع والانسان وهذا التصرف العقلي هو المسمى
بالاستعارة التخييلية على سبيل الاشتراك اللفظي في الاستعارة
ولهذا فسروا التحقيقية بجعل الشيء الشيء والتخييلية بجعل الشيء
للشيء كقولك شجاع يفترس اقرانه وعالم يغترف منه الناس فان فيه
اي فيما ذكر من اثبات الافتراس للشجاع والاغتراف للعالم تنبيها
على انه اي موصوف الشجاع والعالم اسد في شجاعته بحر بالنظر
الى افادته فان الافتراس يدل على ان الشجاع مستعار للاسد بطريق
الكناية مع ان الافتراس مستعار لبطش الشجاع وفتكه بطريق
التصريح وقرينة للاستعارة بالكناية وكذا الاغتراف يدل على ان
البحر مستعار للعالم بطريق الكناية مع ان الاغتراف مستعار لانتفاع
الناس بالعالم بطريق التصريح وقرينة للاستعارة بالكناية والعهد
ههنا الموثق وهو الميثاق ووضعه لما من شانه ان يراعى ويتعهد
اي يتحفظ وهذا معنا مطلق مستعمل في الخصوصيات كالوصية

واليمين

واليمين والميثاق ونحو ذلك لاندراجها تحت ذلك المطلق
والعهد يقال للدار ايضا من حيث انها تراعى الرجوع اليها في الصحاح
العهد المنزل الذي لا يزال القوم اذا انتووا عنه رجعوا اليه هو
وللتاريخ لانه يحفظ قال العلامة الشيرازي في نهاية الادراك
في الباب العاشر من المقالة الثالثة عربوا لفظ ماه روز بموزخ
وجعلوا مصدره التاريخ واستعملوه في وجوه التصريف واما قول
الجوهري ورخت الكتاب بيوم كذا مثل ارخته فلا ينافي ذلك بل
يوافق قوله واستعملوه في وجوه التصريف وهذا الحد الذي ينقضه
الفاسقون اما العهد الماخوذ بالعقل اي الذي اخذه الله تعالى
على عباده باعطائهم العقل وهو الحجة البالغة القائمة على عباده
الدالة على توحيده ووجوب وجوده وعلمه وقدرته وصدق رسوله
فان العقل كاف في تحصيل هذه الامور بلا توقف على الشرع
اتفاقا واما وجوب النظر في تحصيلها فمختلف فيه فعند الاشاعرة
هو بالشرع وعند غيرهم بالعقل كما قرر في موضعه ومعنى كون العقل
عهد انه تعالى باعطائهم اياه كانه وصاهم بالامور المذكورة
ووثقها عليهم بارسال الرسل وانزال الكتب حتى اذا ادعى رسول
الرسالة واظهر المعجزة يجب على المكلف النظر في معجزته ثم تصديقه
في جميع ما جاء به سواء علم الوجوب عليه او لا حتى اذا ترك النظر
كفر صرح به الاشاعرة وهو المعنى بكون العقل حجة قال الراغب
العهد المامور بحفظه ضربان عهد ماخوذ بالعقل وعهد
ماخوذ بالرسل والماخوذ بالرسل مبني على الماخوذ بالعقل ولا
يصح الا بعده او معه وقد حملت الاية عليهما وقال الامام ذكروا
وجوها احدها ان المراد بهذا الميثاق الحجة القائمة على عباده
لهم على صحة توحيده وصدق رسوله فعلى هذا يلزمهم الذم لانهم
نقضوا ما ابرمه الله تعالى من الادلة التي كررها عليهم في الانفس
والافاق واودع في العقول من دلائلها وبعث الانبياء وانزل
الكتب مؤكدا لها وعليه اول قوله تعالى واشهدهم على انفسهم

الست بربكم قالوا بلى فيكون المراد بالناقضين جميع الكفار او الملحوذ
بالرسل اى بارسالهم على الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول بعد تلك
الرسل مصدق اى صدقه الله تعالى بالمعجزات التى هى تصديقات فعلية
من قبله تعالى صدقوه بالقلب واتبعوه بالقالب فامتثلوا ما امرهم
به وانتهوا عما نهاهم عنه ولم يكتموا امره اى ذكره فيما تقدم من الكتب
المنزلة ولم يخالفوا حكمه عليهم فى القضايا والواقعات بالانكار
وعدم الالتفات فيجوز ان يراد بالناقضين احبار اليهود ومنافقوهم
او جميع من نقض منهم ذلك العهد واليه اشار بقوله واذ اخذ الله
ميثاق الذين اوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه ويجوز ان
يكون هذه الاية اشارة الى عهد العلماء كما ذكر فى الكشاف ونظايره
منها قوله تعالى اوفوا بعهدى اوف بعهدكم وقيل عهود الله
تعالى ثلثة الى اخره كلام استطرادى اذ لا يراد ههنا عهد الانبياء
وهو ظاهر ولا عهد العلماء لانهم ليسوا بالفاسقين الموصوفين
بما ذكر الا ان يراد البعض كعلماء اليهود فتعين ان يراد العهد العام
لذرية آدم فيرتبط بالوجه الاول من بعد ميثاقه الضمير للعهد
لما كان الميثاق والموثق فى الاصل بمعنى العهد واستلزم ارجاع
الضمير الى العهد اضافة الشئ الى نفسه اول الميثاق بقوله والميثاق
اسم آلة لما يقع به الوثاقة وهى اى الوثاقة الاستحكام ثم ان وقوع
الوثاقة اما من قبل الله تعالى او من قبلهم فعلى الاول قال
والمراد به اى بالميثاق بالمعنى المذكور ما وثق الله تعالى به عهده
من الايات والكتب فاذا اعرضوا عنها ولم يقبلوا حكمها فكانهم
نقضوها وعلى الثانى قال او ما تقوا به من الالتزام والقبول فانهم اذا لم
يستمروا على ذلك بل خالفوه فكانهم نقضوه ويحتمل ان يكون
الميثاق بمعنى المصدر وهو التوثقة كما ان الميعاد والميلاد بمعنى
الوعد والولادة ومن للابتداء سواء كان الميثاق اسما او مصدرا
فان ابتداء النقض بعد الميثاق اما اذا كان مصدرا فظاهر واما
اذا اسما فلان التقدير بعد حصول الميثاق وانما لم يجعل الضمير

الله

الله تعالى ايضا كما جعل صاحب الكشاف لان رجوعه الى المضاف
اليه خلاف الاصل كالعطف عليه مع ان ما يفيده يفيد ما هو
الاصل على ما اوضحناه فلا وجه لارتكابه وان قال صاحب الكشف
الاولى ان يرجع الضمير الى الله تعالى بالابيان وجه يحتمل كل قطيعة
لا يرضاها الله تعالى يعنى يحتمله احتمالا ظاهرا يشير به الى جواز ارادة
ما ذهب اليه صاحب الكشاف وهو قطعهم الارحام وموالاة
المؤمنين وقطعهم ما بين الانبياء من الوصلة والاتحاد والاجتماع
على الحق فى ايمانهم ببعض وكفرهم ببعض والاول اوجه لانه اوفق
بالعهد المفسر بالتفسيرين المذكورين فتدبر والامر هو القول
ان اريد بالامر المعنى المصدرى فالقول بمعنى المقول الطالب للفعل
فانه لما وضع لطلب الفعل جعل كانه الطالب وفيه اشارة الى انه
غير مختص بالوجوب بل حقيقة فى الندب ايضا كما هو مختار الشا
وقيل مع العلو حقيقة وهو مذهب ابى الحسين من المعتزلة وقيل
العلو ليس بشرط بل مع الاستيلاء عاليا او لا وهو مذهب الجمهور
منا ومن المعتزلة قال عمرو بن العاص لمعوية رضى الله عنه
امرتك امرا جازما فعصيتنى وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وبه
اى بلفظ الامر سمى الامر الذى هو واحد الامور بطريق النقل
من المعنى المذكور اليه فان كل امر من الامور صدر عن شخص انما
يكون بحسب داع يدعوا اليه فشبه ذلك الداعى بالامر فيكون
ذلك الامر ماموراً به لكنه يسمى الامر تسمية للمفعول به بالمصدر
فانه مما يؤمر به كما قيل له اى لفلان شان اى امر وحال وهو فى
الاصل القصد والطلب فالتشبيه بتسمية البدل شانا
اى مشؤنا ليس الا كونه مصدرا بمعنى المفعول والثانى اى البدل
عن الضمير احسن لفظا القرينة ومعنا لان المذمة العظمى فى
قطع ما امر الله تعالى بان يوصل لا فى قطع الوصل مطلقا اقول
ويحتمل الخفض على انه بيان لما يحذف من فان حذف من ان وان
شايع ذايع والتقدير ويقطعون ما امر الله به من الوصل ولعل

هذا الحسن الوجوه ويفسدون فى الارض بالمنع عن الايمان اما
بمعنى عوقهم الناس عن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ونهيهم
عن ذلك كما قال بعضهم او بمعنى قطعهم الطريق على من جاء مهاجرا
الى النبى صلى الله عليه وسلم للاسلام والاستهزاء بالحق حيث قالوا
الاستهزاء ماذا اراد الله بهذا مثلا وقطع الوصل نفسر الواو جمع
وصلة ووصفها بقوله التى بها نظام العالم تحقيقا لمعنى كون قطعها
افسادا فى الارض ولما كان كل من هذه الاقوال الثلثة مما قال به بعض
المفسرين وكان العبارة مطلقة محتملة للكل جمع المصر رحمه الله تعالى
بينهما ولذا قال بعض الافاضل الحمل على الكل اولى اولئك هم الخاسرون
اعلم ان المقصود الاصلى من التجارة تحصيل ما به المعاش والبقاء والخسران
فيها اما باضاعة راس المال كله او بعضه واما باستبدال الردى بالجيد
ويترتب على الاول ضرران احدهما ضياع المال والاخر عدم حصول
ما يقصد به فى المال ولهذا قال الذين خسروا باهمال العقل عن النظر فانه
راس مال المكلف واقتناص عطف على النظر ما يفيدهم الحيوة
الابدية فانه المقصود بتجارته وقد اهمل ذلك فى الكشاف مع وجوب
التعرض له واستبدال الانكار الى اخره عطف على اهمال وبيان للخسران
الثانى واشتراء النقض بالوفاء والفساد بالصلاح وانما لم يقل
والقطع بالوصل مع انه واقع فى النظم ومذكور فى الكشاف لان ما فسر
الافساد بما اندرج فيه قطع الوصل اكتفى به واما وقوعه فى النظم فلا
قتضاء المقام زيادة بسط فى مثالبهم ونشر لقبائحهم وانما استعمل
فى الاول الاستبدال وفى الثانى الاشتراء لان الاستبدال صريح هو
فى معنى المبادلة ومتحقق فى الاول حيث صرحوا باحد البدلين وهو
الانكار والطعن فى الايات وتمكنوا غاية التمكن من البدل الاخر وهو
الايمان بها والنظر فيها والاقتباس منها فكانه كان فى ايديهم فبدلوه
بخلاف الاشتراء فانه ليس بصريح فى معنى المبادلة لما قال المغرب فى قوله
تعالى فما ربحت تجارتهم انه اتسع فيه واستعمل للرغبة عن الشئ
طمعا فى غيره ومعنى المبادلة غير متحقق فى الثانى وهو ظاهر والعقاب

بطريق

بالثواب اى عقاب اهمال الفعل والانكار والطعن والنقض
والفساد بثواب مقابلاتها كيف تكفرون بالله استخبار اى
ليس باستفهام قال الراغب الفرق بينهما ان الاستخبار قد يكون
تنبيها للمخاطب وتوبيخا ولا يقتضى جهل المستخبر بخلاف الاستفهام
فيه انكار وتعجب لكفرهم اما الانكار له فمعنى انه كان الواجب
ان لا يكون وظاهر سوق الكلام الكشاف انه بمعنى انه لا يكون
وليس لسديد لانه كائن واما التعجب له فمعنى انه يتعجب منه كل
عاقل مطلع عليه والا فحقيقته محال منه تعالى بانكار الحال
التى يقع الكفر عليها انه كانت بلا تخصيص بحال العلم بالله
تعالى والجهل به كما ذهب عليه السكاكى وسياتى على الطريق
البرهانى متعلق بانكار الحال يعنى ان الاستدلال بانتفاء اللازم
على انتفاء الملزوم لان صدوره اى الكفر لا ينفك عن حال وصفة
لذلك الكفر فيكون الحال والصفة لازمة له فاذا انكر بكيف
ان يكون لكفرهم حال يوجد عليها استلزم ذلك انكار وجوده
لاستلزام انكار اللازم انكار الملزوم فهو ابلغ فى انكار الكفر
من اتكفرون لانه اثبات الشئ ببينة بخلاف اتكفرون
واوفق لما بعده من الحال يعنى قوله وكنتم امواتا فاحياكم الى اخره
لما سياتى ان المراد بها علمهم باحوالهم المقتضية خلاف الكفر
فيكون نفى جميع احوال الكفر المقتضى لنفيه موافقا لتلك الحال
بالضرورة فتدبر فان من غفل عن الحال فقد غلط فى المقال والخطاب
فى تكفرون مع الذين كفروا فانه تعالى لما وصفهم بالكفر حيث
قال واما الذين كفروا وسوء المقال حيث قال فيقولون
ماذا اراد الله بهذا مثلا وخبث الفعال فى النقض والقطع
والفساد خاطبهم على طريقة الالتفات ووبخهم على كفرهم
كانه قال يا من هذه صفاتهم كيف تكفرون بالله اليس لكم حياء يردعكم
عن هذا الكفر القبيح الشنيع الردى مع كونه مقرونا بالصارف المنيع
القوى مع علمهم متعلق بكفرهم بحالهم المقتضية خلاف

ذلك الكفر لانها مشتملة على آيات بينات تصرفهم عن الكفر
والعناد وتبعثهم على الاذعان والانقياد ذهب السكاكى الى ان
كيف للسؤال عن الحال مطلقا الا انه اذا دخل على فعل كان سؤالا عن
الاحوال التى يكون لذلك الفعل مزيد اختصاص بها كقولك كيف جئت
اى اراكبا ام ماشيا ولا شك ان للكفر مزيد اختصاص بالعلم بالصانع
والجهل به فالمعنى ههنا افى حال العلم بالله تكفرون ام فى حال الجهل
به ثم لا قيد كيف تكفرون بالله بقوله وكنتم امواتا على معنى كيف
تكفرون وانتم عالمون بقصتكم هذه انتفى الجهل بالله تعالى وتعين
حال العلم به لان العلم بهذه القصة يستلزم العلم بصانع قادر عليم
حى سميع بصير موجود غنى فى جميع ذلك عن من سواه وصار المعنى
فى اى حال تكفرون حال كونكم عالمين بهذا الصانع الموصوف
بما ذكر ولا شك ان هذا العلم صارف قوى للفاعل عن الكفر بالصانع
وصدور الفعل عن القادر مع الصارف القوى مظنة تعجب وتعجيب
وانكار وتوبيخ فيكون سوق الآية لذلك والفرق بينه وبين كلام المص
ان فيه تخصيص الحال المنكرة المستفادة من كيف بحال العلم
بالصانع وحال الجهل به وجعل الصارف القوى علمهم بالصانع
والمص عمم تلك الحال المنكرة المستفادة من كيف بحال العلم
بالصانع وحال الجهل به وجعل الصارف القوى علمهم بالصانع
والمص عمم تلك الحال وجعل الصارف القوى بحالهم المقتضية
خلاف الكفر ورد على مختار السكاكى اولا ان قوله الا انه اذا دخل
على فعل كان سؤالا عن الاحوال التى الخ انما يصح اذا اجرى كيف
على حقيقة الاستفهام واما اذا اريد بها نفى ذى الحال بنفى الحال
فلا وثانيا ان التخصيص خلاف الاصل ولا ضرورة تدعوا اليه
وثالثا ان العلم بالصانع لا يستفاد من النظم الا بطريق اللزوم
ولا حاجة اليه بعد ما افاد المنطوق ما هو انسب بالمقام ورابعا
ان نظاير هذه الآية فى القرآن كثيرة وتاويلها لا يجرى فيها فظهر
ان مختار المص هو التحقيق الذى للقبول حقيق واذا تاملت فى عبارات

الكشاف حق التامل ظهر لك ان مراده هذا لا مختار السكاكى
حيث قال اولا كانه قيل كيف تكفرون بالله وقصتكم هذه وحالكم
انكم كنتم امواتا نطفا فى اصلاب ابائكم فجعلكم احياء ثم يميتكم
بعد هذه الحيوة ثم يحييكم بعد الموت ثم يحاسبكم وقال ثانيا
كانه قيل كيف تكفرون بالله وانتم عالمون بهذه القصة وباولها
واخرها وقال بالثانى فكانه قيل ما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه
وقال دانعام فان قلت من اين انكر اجتماع الكفر مع القصة التى
ذكرها الا بها مشتملة على آيات بينات تصرفهم عن الكفر ام على
نعم جسام حقها ان تشكر ولا تكفر قلت يحتمل الامرين جميعا لان
ما عدده آيات وهى مع كونها آيات من اعظم النعم والعجب ان
النحرير التفتازانى ذهب الى ان مراد صاحب الكشاف والسكاكى
واحد واعجب منه انه استدل عليه بما ذكره فى السؤال الآخر من
استبعاد ما آل اليه المعنى وهو على اى حال تكفرون فى حال علمكم
بهذه القصة ثم جوابه بان هذا السؤال لانكار الذات بانكار الحال
لا للاستفهام عن الحال لينافى القطع باثبات الحال فان المتبادر
من عبارته انه جعل حاصل السؤال ان الاستفهام المدلول عليه
بقوله كيف تكفرون يدل على عدم الجزم بحال من الاحوال وهو ينافى
القطع باثبات المدلول عليه بقوله وكنتم امواتا وجعل صاحب
الجواب ان الاستفهام ليس على حقيقته بل لانكار الذات بانكار
لازمه فلا يلزم الجمع بين الجزم والتردد وليس كذلك بل حاصل السؤال
ان ما ذكرت تقتضى دلالة كيف على انتفاء جميع الاحوال وهو ينافى
اثبات الحال بعده بقوله وكنتم امواتا الخ وحاصل الجواب ان نفى
الاحوال على العموم ليس مقصودا بالذات بل لينتقل منه الى نفى الذات
وهو لا ينافى اثبات بعض الاحوال وهو مخالف لمختار السكاكى
ولو سلم ان حاصلهما ذلك فلا يفيد مطلوبه لانه لا يدل على مختار
السكاكى كما لا يخفى على من له ادنى مسكة هذا ما تاتى لى فى هذا المقام
بفضل الله الملك العلام الحمد لله الملهم للصواب والذى اليه

المرجع والمآب والمعنى اخبرونى هذا مستفاد من كون كيف للاستبعاد
على اى حال تكفرون فيه اشارة الى امرين احدهما ان كيف انما يعد من
الظروف لكونه فى معنى الجار والمجرور والجار والظرف متقاربان
والثانى انه اذا وقع بعده كلام تام فهو فى محل النصب على الحال
ولهذا يجاب بالحال مثل راكبا فى جواب كيف جاء زيد ويبدل منه الحال
مثل كيف جاء راكبا ام ماشيا بخلاف مثل كيف زيد فانه خبر اى على
اى حال هو وجوابه صحيح ام سقيم والبدل صحيح ام سقيم اى
اجساما لا حيوة لها ليس مبنيا على ان الموت عدم الحيات مطلقا
لانه فسره فى الطوالع بعدم الحيوة عما من شانه الحيوة بل على انه ليس
بحقيقة ههنا بل المعنى كنتم كالاموات فى عدم الروح والاحساس
ومضغا جمع مضغة وهى قطعة لحم لم يذكر العلقة لقربها من
المضغة مع ان المقصود ليس استيفاء الاطوار مخلقة اى تامة
فاحياكم بخلق الارواح ونفخها فيكم اشارة الى ما عليه
المليون من حدوث الارواح وان اختلفوا فى ان حدوثها حال
حدوث البدن او قبله لانه متصل بما عطف عليه يعنى باعتبار
المرتبة الاخيرة اعنى المضغ المخلقة حتى جاز استعمال ثم باعتبار
الاولى بالنشور يوم نفخ الصور او السؤال فى القبور اعترض النحرير
التفتازانى بانه لا يجوز ان يراد مطلق الاحياء بعد الاماتة على يعم
الاحياء فى القبور والنشور فان الفعل وان لم يدل على العموم فلا
يلزم ان يكون للمرة غايته الامران الاحيائين لشدة ارتباطهما واتصالهما
فى الانقطاع عن امر الدنيا وكون القبر اول منزل من منازل الآخرة عبر
عنهما بلفظ واحد اقول وجه عدم الجواز ان الفعل يدل على مصدر منكر
لا يدل على عدد معين الا بالمجاز المحتاج الى القرينة ولا قرينة ولا دلالة
فلا ارادة فلا يتصور التعبير عن الاحيائين بلفظ واحد ولا العموم
للاحياء فى القبور والنشور بعد الحشر فيجازيكم باعمالكم ناظر الى قوله
بالنشور يوم نفخ الصور او تنشرون اليه ناظر الى قوله او للسؤال
فى القبور فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه مرتبط بقوله

والمعنى اخبرونى على اى حال تكفرون وكنتم امواتا الى آخره وفيه
اشارة الى الجواب عن سؤالين احدهما ان قوله وكنتم امواتا اذا
كان حالا وهو ماض مثبت كان الواجب فيه قد ظاهرة او مقدرة
فكانها ههنا مقدرة وتقرير الجواب ان الواو ليست داخلة فى
الحقيقة على الماضى ليجب قد بل على مجموع ما الى يرجعون كانه قيل
كيف تكفرون بالله وحالكم وقصتكم انكم كنتم امواتا الى آخره
وثانيهما ان بعض القصة ماض وبعضها مستقبل وكلاهما لا يصح ان
يقع حالا لوجوب المقارنة بينهما وبين عاملها وتقرير الجواب انه
العلم بالقصة كانه قيل كيف تكفرون وانتم عالمون بحالكم من اولها
الى آخرها وسيصرح بهذا بقوله كما ان الواقع حالا هو العلم بها الى آخره
تمكنهم من العلم بهما اى بالاحياء والارجاع على صحتهما اى صحة
الاحياء والارجاع لكنه لم يتعرض للثانى لظهوره بعد بيان الاول
او مع القبليين عطف على مع الذين كفروا فانه سبحانه لما بين
دلائل التوحيد بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله فلا تجعلوا لله
اندادا وانتم تعلمون والنبوة بقوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا
الى قوله ان كنتم صادقين ووعدهم على الايمان بقوله وبشر
الذين آمنوا الى قوله وهم فيها خالدون واوعدهم على الكفر
بقوله فان لم تفعلوا الى قوله اعدت للكافرين وفيهما دليل على المعاد
كما سيشير اليه المص فى تفسير قوله تعالى يا بنى اسرائيل الآية كذلك
بان عدد عليهم النعم العامة بقوله وكنتم امواتا فاحياكم
الى قوله اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والخاصة بقوله
يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى الى قوله ما ننسخ واستقبح صدور
الكفر منهم بقوله كيف تكفرون ليتحامى المومن عن الكفر ويجتنب
على الطغيان وينزجر الكافر عنه ويرغب الى الايمان مع ان المعدود
عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة باسرها لا يقال الاماتة اذا لم
تعد نعمة لم يكن لها دخل فى حصول المعنى المعدود عليهم نعمة فيكون
ذكرها مستدركا لانا نقول الاماتة ممنوعة لجواز ان لا تعد نعمة

وكون لها دخل في حصول تعدد النعم فان الاماتة لو لم تكن لم
يكن الاحياء الثاني فلا يتعدد نعمة الاحياء فكانه قيل كيف تكفرون
وقد انعم عليكم بنعمتي الاحيائين ونعمة الارجاع وكلاهما لا يصح
ان يقع حالا لا لان الحال ينافي الماضي والاستقبال لانه غلط منشاؤه
اشتراك لفظ الحال بين الزمان المخصوص في الحال النحوي بل لان المفهوم
من العامل وهو تكفرون الكفر الحالي الحاضر فلا يقارنه الماضي ولا المستقبل
بخلاف العلم بالقصة فانه مقارن له او مع المؤمنين خاصة عطف
على مع القبيلين لتعديد المنة عليهم اعلم ان الظاهر من سوقه انه حمل
الامور المذكورة على الادلة اذا كان الخطاب مع الكفرة لان تعداد
الادلة تناسب الجهلة المنكرين وحملها قطعا على النعم العظيمة اذا كان
عاما او مع المؤمنين خاصة لان النعم ان كانت مشكورا عليها
ناسب المؤمنين ولا ناسب الكفار ففي العموم لوحظ الجهتان وفي
الخصوص لوحظ جهة الشكر وكنتم امواتا او جهالا فاحياكم
بما افادكم من العلم والايمان صرف الموت الى الجهل والحيوة الى العلم
والايمان لان ظاهر معناها لا يناسب مقام الامتنان للمؤمنين
لاشتراك بين الفريقين ولا وجه بتقييد الكفر عنهم فانه يعلم مما قيل
ما رجع من رجع الا من الطريق يعني ان احدا لا ينكر الله تعالى بعد
تخصيصه بالمعرفة الحقيقة وانما يرتد ويتشكك من لم يبلغها ان يصير
العارف جاهلا وعكسه ليس بمحال والحيوة حقيقة في القوة
الحساسة عند بعض او ما يقتضيها عند بعض اخر كما ذكر في علم الكلام
مجاز خبر بعد خبر لقوله والحيوة في القوة النامية الموجودة في
النباتات ايضا لانها من طلائعها ومقدماتها فيكون من قبيل المجاز
باعتبار ما يؤول اليه ولو بحسب الجنس وفيما يختص الانسان
عطف على القوة النامية من حيث انها كمالها وغايتها فيكون
من تسمية المسبب باسم السبب والموت بازائها اي الحيوة يقال
على ما يقابلها يقابل العدم والملكة لا يقابل التضاد لكن في الاولى
بمعنى عدم الحيوة عمن اتصف بها بالفعل كما في العمى الطاري بعد البصر

لا كمطلق العمى فلا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده
للحيوة موتا بخلاف الاخرين فان التقابل فيهما كالتقابل بين البصر
والعمى المطلق اذ زوال الحيوة بعد ثبوتها ليس بشرط فيهما فتدبر
هذا الذي ذكرنا انا وصف بالحيوة الممكنات وانا وصف
بها الباري تعالى اريد بها احد المعنيين المذكورين بناء على الخلاف
المذكور في علم الكلام على الاستعارة متعلق بقوله اريد وقرأ يعقوب
ترجعون بفتح التاء بمعنى تعودون فان رجع قد يكون لازما
مصدره الرجوع كما نحن فيه وقد يكون فيه متعديا مصدره الرجع
فانها اي الاولى ثم بعد اخرى قيد للخلق فانه تعالى خلقهم كذلك
مرة في الدنيا ومرة في الاخرة وهذه اي النعمة الاخرى خلق ما
يتوقف عليه بقاؤهم اقول ههنا بحث وهو ان ترتب هذه
النعمة على الاولى ~~لا يحصل الا في الاخرة فكيف يتاخر~~ لا يصح لوجهين
احدهما ان الترتب يقتضي التاخر والاولى لا يحصل الا في الاخرة
فكيف يتاخر عنه النعمة الدنيوية وثانيهما ان النعمة الاخرى اذا كانت
خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم كانت متقدمة على بقائهم بلا مرية
فيكون متقدمة على الاحياء الثاني لتاخره عن البقاء الاول فلا يتصور
ترتبها على الاولى لتقدمها على ما قبل اخرها ويمكن ان يقال
المراد بالترتب الترتب بالنظر الى القصد لا الوجود فان الاولى
لما كانت هي المقصودة بالذات والثانية انما قصدت لاجلها
صح اعتبار الترتب القصدي وهو لا ينافي التقدم الوجودي
على ان فائدة الثانية وهي الاستنفاع والاستدلال انما يظهر
بعد الاولى بحسب الدارين وعدها نعمة انما هو باعتبار الفائدة
فتدبر بوسط او بغير وسط اشارة الى دفع ما يقال ان آية
الكريمة يدل على ان كل ما في الارض خلق لاجل انتفاع الانسان به
ومعلوم ان في الارض كثيرا مما لا يقع له فيه كالحيات والعقارب
والسموم ونحو ذلك وتقرير الدفع ان الاشياء الضارة في الظاهر
لكل نوع منها خاصة نفع للانسان بالذات او بالواسطة فان الحيا

غذاء للظبي وهو غذاء للانسان والعقارب واشباهها غذاء
للدجاج وهو غذاء للانسان والسموم يدفع بها الاعداء فان
لجزاء العالم اذا تاملتها اما ملبس للانسان اولها مدخل فيه
واما مسكن له اولها مدخل فيه او غذاء له او دواء له اولها دخل فيه
وذلك ظاهر في انواع الاشياء واجناسها واما نفع جزئياتها
فلا حاجة لنا اليه ولذا قال حكماء الاسلام ليس في العالم شيء ضار
بالاطلاق وانما الضار ضار باعتبار الاضافة او دينكم عطف
على دنياكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما يلايمها من لذات
الاخرة والامها قال صاحب الكشاف واما الانتفاع الديني فالنظر
فيه وما فيه من عجايب الصنع الدالة على الصانع القادر الحكيم وما
فيه بالتذكير بالاخرة وثوابها وعقابها ولا يخفى ان عبارة المص احسن
من هذا لانه غير محتاج الى التاويل بان مراده بالنظر ما يتادى
اليه النظر ويحصل به من معرفة المبتدا بالنظر في عجايب الصنع ومعرفة
المعاد بالنظر فيما فيه من التذكير بالاخرة وثوابها باعتبار اشتماله على
اسباب الانس فانها انموذج نعيم الجنة وبعقابها باعتبار اشتماله
على اسباب الوحشة التي هي انموذج عذاب النار على ان فيه العطف
على الضمير المجرور بلا اعادة الجار فان قوله ما فيه عطف على ضمير فيه
لا على وجه الغرض عطف على لاجلكم وانتفاعكم يعني ان كون لكم
بمعنى لاجلكم ليس على وجه الغرض فان الفاعل لغرض مستكمل به اقول
علة لعلية العلة الفاعلية فلو كان لفعله غرض لاحتاج في عليته
اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به بلا مرية هكذا يجب ان يفهم هذا
الكلام فانه فايدة خلا عنها كتب الكلام بل على انه كالغرض من حيث
انه عاقبة الفعل ومايسبه سا مالوا ان افعال الله تعالى معللة
بالحكم والمصالح وان لم يعلل بالاغراض والعلل الغائية وهو يقتضي
اباحة الاشيا النافعة كذا في الكشاف ايضا واعترض عليه بانه
مذهب فرقة من المعتزلة بنوه على التحسين والتقبيح واجيب بانه
مذهب جماعة من اهل السنة من الشافعية والحنفية واختاره الامام

بالتذكير

الرازي

الرازي في محصوله وجعله من القواعد الكلية فليس المذهب
مختصا بهم كما زعم ويؤيده كلام المص ايضا فانه من اكابر اهل السنة
ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض الاسباب عارضة معتبرة من الشارع
كالشراء والهبة والاجارة والنكاح ونحو ذلك فان الاصل كثيرا
ما يترك لوجود المنافي عنه ولما استدل الاباحية بهذه الاية الدالة
على انه تعالى خلق ما في الارض للكل على عدم جواز اختصاص شيء
رده بقوله فانه يدل على ان الكل من حيث هو كل للكل من حيث هو كل
وهذا لا ينافي اختصاص البعض بالبعض لموجب لان كل واحد
لكل واحد لينافي الاختصاص اذ الارض لا تستلزم ظرفية الشيء
لنفسه الا اذا اريد به جهة السفل فان الغبراء وما فيها واقعة من
الجهات السفلية كما يراد بالسماء جهة العلو فان قيل الجهات
كيف تجددت علوا وسفلا ولم يكن سماء ولا ارض قلنا يكفي
في التحدد جسم واحد محيط بالكل كردي وكان موجودا وهو
العرش على انه كما يجعل اليوم مرضا يمكن ان يجعل الجهتان كذلك
وجميعا حال من الموصول الثاني يعني ما هو لحتراز عن ضمير لكم
فان مقام الامتنان يقتضي المبالغة في كثرة النعم لان المنعم عليه
قصد اليها بارادته اي جعل ارادته متعلقة بها تعلقا حادثا وهو ماخوذ
من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا
اي توجه اليه بالاستقامة من غير ان يلوي على شيء اي يعطف عليه
ويميل اليه واصل الاستواء طلب السواء واطلاقه على الاعتدال
لما فيه من تسوية وضع الاجزاء الى اخره الظاهر انه رد على الكشاف
حيث قال والاستواء على الاعتدال والاستقامة يقال استوى
العود وغيره اذا قام واعتدل ثم قيل استوى اليه كالسهم المرسل
اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوي على شيء ومنه استعير بقوله تعالى
ثم استوى الى السماء وتقريره انه ان اراد بقوله الاستواء الاعتدال
بيان ان اصله ذلك فليس كذلك لان اصله طلب السواء واطلاقه
على الاعتدال للعلة المذكورة وان اراد انه محمول عليه ههنا

فظاهر البطلان لانه من خواص الاجسام فلا يصح استعماله في حقه تعالى
اقول يرد عليه ان باب الافتعال لا يجيء للطلب كما يجيء الاستفعال له
على انه قال في تفسير قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم سواء اسم بمعنى
الاستواء وانه لم يدع للاعتدال الاصالة المطلقة فيكفي لصحة كلامه
كونه اصلا لا اصله غايته ان يكون له اصل ولا يضر فيه ايضا فليتامل والاولى
ان يكون استوى بمعنى قصد او فق للوصل الظاهر انه اريد به طلب السواء
لكن عرفت ما فيه قال الوجه ان يراد به استوى اليه كالسهم المرسل والفعل
المعدى بها وهي الى فانه لو كان بمعنى استولى لا يستعمل على بدل الى والتوبة
المترتبة عليه بالفاء فان الاستواء بمعنى الاستيلاء والتملك يقتضي
سبق وجود المستعلى عليه والفاء يقتضي تاخر وجوده فبينا فيان والمراد
بالسماء هذه الاجرام العلوية ان اريد بالارض الغبراء او جهات العلو
اريد بالارض جهة السفل قال النحرير اثبات الجهات العلوية والسفلية
والايام الستة والاربعة قبل خلق السماء والارض مبني على التقدير
والتمثيل اقول لا حاجة اليه في الجهتين لان المراد بهما ما يسمى الان بالعلو
والسفل وكانه قال خلق لكم ما في جهة السفل الان ثم استوى الى ما في جهة
العلو الان نعم يحتاج اليه في الايام الستة او الاربعة لان اليوم زمان
طلوع الشمس ولا شمس حينئذ فيصار الى التقدير ثم ان عبارة المصنف
احسن من عبارة الكشاف حيث قال والمراد بالسماء جهات العلو
اذ لا ينطبق باعث على تفسير السماء بها بعد تفسير الاستواء الى السماء
بالقصد اليها بمشيته وارادته فانه لا يقتضي سبق الوجود ليرد الاشكال
وثم لعله لتفاوت ما بين الخلقين الخ يعني ان للتراخي الرتبي فانه كثيرا
ما يجيء لهذا المعنى وسياتي رد ما اورد عليه فانه يدل على تاخر وجود الارض
المتقدم على ما خلق فيها عن خلق السماء وتسويتها فيه رد على الكشاف
حيث قال فان قلت اما يناقض قوله والارض بعد ذلك دحيها
قلت لا لان جرم الارض تقدم خلقه خلق السموات واما دحوها
فمتاخر وجه الرد ان ما ذكر ههنا ليس خلق جرم الارض بل جميع ما فيها
من اسباب الانس واللذة من فنون المطاعم والمشارب والفواكه والمناكح

والمراكب والمناظر الحسنة واسباب الوحشة والمشقة من انواع
المكاره كالنيران والصواعق والسباع والاجناس والسموم
والغموم والمخاوف كما ذكر في الكشاف وذلك متاخر عن وجودها
في الوقوع لقوله تعالى بعد ذكر الدحو اخرج منها ماءها ومرعيها
والجبال ارسيها اذ ذكر في الكشاف ان الله سبحانه وتعالى دل بذكر الماء
والمرعى على عامة ما يتفق به ويتمتع مما يخرج من الارض حتى الملح لانه
فاذا اسلم تاخر وجودها عن خلق السماء لزم تسليم تاخر خلق ما
فيها عن خلق السماء بالضرورة فلا يندفع التناقض وقوله الا ان
يستانف بدحاها الخ رده بقوله لكنه خلاف الظاهر فان قيل
ما اختاره المصنف من حمل ثم على التراخي الرتبي ايضا خلاف الظاهر
قلنا لما شاع ذلك في القران وغيره من كلام البلغاء ثم يبق عنه
خلاف الظاهر غايته حالا ان يكون خلاف الاظهر وهو الحمل على
التراخي الزماني وهو انما يسوغه الضرورة بخلاف الاستيناف
بدحيها اذ لا نظير له ولا ضرورة تدعو اليه اعلم انه سبحانه وتعالى قال
في هذه السورة هكذا وقال في حم السجدة قل ائنكم لتكفرون
بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين
وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها
في اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى الى السماء وهي دخان
فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقضيهن
سبع سموات في يومين وقال في سورة والنازعات ءانتم اشد
خلقا ام السماء بنيها رفع سمكها فسويها واغطش ليلها واخرج
ضحيها والارض بعد ذلك دحيها اخرج منها ماءها ومرعيها
والجبال ارسيها ولا يخفى ما في المتبادر من ظاهر الايات من المخالفة
المنافات وقد اختلف اهل التفسير في ان خلق السماء متقدم على خلق
الارض او متاخر نقل الامام الواحدي عن مقاتل الاول واختاره المحققون
منهم ولم يختلفوا في ان ما في الارض بمعنى المذكور متاخر عن خلق السموات
السبع بل اتفقوا عليه فعلى هذا الاحسن ان يحمل الخلق فيما نحن فيه

جميع

بمعنى التقدير لا الايجاد او يجعل بمعنى الايجاد وتقدر الارادة
ويكون المعنى ارادة خلق ما في الارض جميعا كما في قوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة واذا قرأت القرآن ونحوهما فلا يخالف لقوله تعالى
والارض بعد ذلك دحيها فان المتقدم على خلق السماء انما هو
تقدير الارض وجميع ما فيها وارادة ايجادها والمتأخر عن خلق السماء
ايجاد الارض وجميع ما فيها فلا اشكال ويجوز ان يكون تقدير الكلام
هو الذي استوى الى السماء فلا يلزم تأخر الاستواء عن الخلق واما
قوله تعالى خلق الارض في يومين فالوجه فيه ان تقدر الارادة كما سبق
فالمعنى اراد خلق الارض في يومين وكذا قوله وجعل فيها رواسي ينبغي ان
يكون بمعنى اراد ان يجعل ويؤيد ما قلنا قوله تعالى فقال لها وللارض
ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فان الظاهر ان المراد ائتيا
في الوجود ولو كان الارض موجودة سابقا لما صح هذا فكانه قال تعالى
ائنكم لتكفرون بالذي اراد ايجاد الارض وما فيها من الرواسي
والاقوات في اربعة ايام ثم قصد الى السماء فتعلق ارادته بايجاد السماء
والارض فاطاعها بامر التكوين فاوجد سبع سموات في يومين واوجد
الارض وما فيها في اربعة ايام فقد طابق بين الآيات بلا اشكال وتوافقت
البينات بلا اختلال واندفع قول الشارح النحرير وسنذكر في حم
السجدة ما يدل على تأخر ايجاد السماء عن خلق الارض ووجودها
جميعا حتى قيل انه خلق الارض وما فيها في اربعة ايام ثم خلق السماء
وما فيها في يومين وكثر ذلك في الروايات فلا يبعد حمل ثم على تراخي الرتبة
بقي ههنا بيان النكتة في تغيير الاسلوب فانه مكمل لتحقيق المطلوب
حيث قدم في الظاهر ههنا وفي حم السجدة خلق الارض وما فيها على خلق
السموات وعكس في والنازعات ولعل النكتة فيه ان المقام في الاوليين
مقام الامتنان وتعداد النعم على اهل الكفر والايمان فمقتضاه تقديم ما
هو نعمة بالنظر الى المخاطبين من الفريقين فكانه قال هو الذي دبر امركم
قبل خلق السماء والمقام في الثالثة مقام بيان كمال القدرة فمقتضاه
تقديم ما هو ادل على كمالها هذا ما تيسر لي في هذا الباب بلطف الله

الملك الوهاب عدتهن من التعديل وخلقهن مصونة عن العوج
بفتح العين قال ابن السكيت كل ما كان ينتصب كالحائط والعود
قيل فيه عوج بفتح العين والعوج بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش
والفطور اي الشقوق من فطره اذا شقه والمراد الخلل لما اقتضى ظاهر
لفظ التسوية سبق عدم تساوي الاجزاء او لم يكن كذلك دفع ذلك
حيث جعله من ضيق فم الركية وقصر الثوب وسع المدار ونحو ذلك
تمام مرادا وهذا المراد من عبارة الكشاف ايضا وان لم يتعرض له شراحه
لكن عبارة المص احضر واظهر منها في هذا المعنى وهن ضمير السماء ان
فسرت بالاجرام قال صاحب الكشاف الضمير في فسويهن ضمير مبهم
وسبع سموات تفسيره كقوله ربه رجلا وقيل الضمير راجع الى السماء
والسماء في معنى الجنس وقيل جمع سماءة والوجه العربي هو الاول
ووجه شراحه توجيهه للاول بان الجمعية لم تثبت والجنسية لم يكن كما فيه
في عود الضمير الجمع المؤنث اليه وقد تعقب المصنف رحمه الله عليه
حمل كونه جمعا او في معنى الجمع جهة لتفسيرها بالاجرام لتأخيره وما ذكر
من الابهام ولا يخفى انه دقيق وبالتلقي حقيق والمبهم يفسره ما بعده
كقولهم ربه رجلا اعترض عليه بان الباب ليس بقياسي وانما جعل
الضمير في ربه على انه مبهم لان رب لا يدخل الا على النكرات وهذا
لا يوجد في فسويهن واجيب بانه كثير في كلامهم نحو نعم رجلا
وبالمناقضة وبالله مرانا ما ابعد ونحو ذلك سبع سموات بدل
من الضمير ان رجع الى السماء او تفسير له ان كان مبهما فيما ذكروه
شكوك بمعنى ان ما ذكروه مشكوك فيه بوجوده فلا يحكم بصحته لا بمعنى
ان ما ذكروه يرد عليه شكوك لا بد من فساده في نفسه لا يلائم قوله
وان صح فتدبر فيه تعليل يعني ان الكلام مع ملاحظة ارتباطه بما قبله
يتضمن ثلثة امور احدها التعليل وثانيها الاستدلال وثالثها
ازالة الشبهة لكن في التعليل يعتبر كون العلم علة لما قبله وفي الاستدلال
يعتبر ما قبله دليلا على العلم حكيم ناظر الى قوله فان اتقان الافعال
واحكامها رحيم ناظر الى قوله وتخصيصها بالوجه الاحسن الانفع بعد ما

كون

تعنتت اي تكسرت وتبددت اي تفرقت واتصلت بما يشاكلها
كاتصال الاجزاء المائية بالماء والترابية بالتراب وكذا البواقي واعلم
ان صحة الحشر مبنية على ثلاث مقدمات الاولى ان اجزاء الابدان قابلة
للجمع والحيوة والثانية انه تعالى عالم بها وبمواقعها والثالثة انه تعالى
قادر على جمعها واحيائها وقد بين المص وجه اثباتها بما لا مزيد عليه شكر الله
تعالى سعيه قوله واما الثالثة فانه بفتح ان لانه بمعنى فهي انه لكي واذ ظرف
وضع لزمان نسبة ماضية وقع فيه نسبة اخرى ماضية وهذا هو الغالب
في الاستعمال نحو فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا كما وضع اذا لزمان
نسبة مستقبلة تقع فيه نسبة اخرى مستقبلة وان كانت في صورة
الماضي لقلبها اياه الى المستقبل نحو اكرمك اذا اكرمتني وهذا ايضا هو الغالب
في الاستعمال ولذلك اي لكون وضعهما لزمان نسبة يجب اضافتهما الى الجمل
لانهما مضافان في المعنى الى نسب من المصادر التي تضمنتها الجمل وان كانا
في الظاهر مضافين الى الجمل الا ان اذا لا يضاف الا الى الفعلية على الاصح
لتضمنها معنى المجازاة بخلاف اذ فانه يضاف الى كلتا الجملتين اذ ليس فيه
معنى الشرط كما في اذا فان جميع اسماء الشرط متضمنة لمعنى ان وان
للشرط في المستقبل واذ موضوعة للماضي فتنافيا فان حيث في المكان
فانه ظرف مكان والاضافة ايضا الى الجملة فعلية كانت او اسمية واستعملتا
واذ واذا للتعليل والمجازاة لف ونشر مرتب الا اذا كان للتعليل كان
الاولى ان يكون حرفا وانما تشبيها لهما بالموصولات في احتياجهما
الى جمل تليهما ومحلهما النصب بالظرفية ابدا عند الجمهور وان خالف فيه البعض
فانهما من الظروف الغير المتصرفة يعني ليستا كقبل وبعد في الظرفية علة النصب
وعدم التصرف اي اختلاف الاخر باختلاف العامل علة كون النصب
في المحل لما ذكرنا من بنائهما تشبيها بالموصولات واما قوله تعالى واذكر
اخا عاد اي هودا عليه السلام اذ انذر قومه ونحوه مثل اذكر عبدنا ايوب
اذ نادى ربه مثلا فعلى تاويل اذكر الحادث اذا كان كذا جواب سؤال
يرد على قوله ابدا بان هنا ليس بظرف بل بدل منه مفعول به كما هو رأي البعض
وتقرير الجواب ان استعماله مفعولا به لم يرد في كلام من يعتد به فلا بد من تاويله

بماذكر

بما ذكر وهو ظاهر في مثل اذ قال ربك لان التقدير واذكر الحادث
وقت قول ربك واما اذكر اخا عاد واذكر عبدنا فينبغي ان يكون
التقدير واذكر امر اخي عاد الحادث وقت كذا كما لا يخفى على المتامل
وحذف الحادث واقيم الظرف مقامه لا كما اقيم الظرف المستقر
مقام عامله حتى انتقل اعرابه اليه وسمي باسمه وكان الخبر في زيد في الدار
هو الظرف وكذا الحال في جاءني زيد على الفرس ونحو ذلك لان فيه
ارتكابا لكون مفعولا به بل معناه ان الظرف جعل علامة ودليلا عليه
وعاملة في الآية قالوا كما هو الظاهر المستغني عن التاويل او اذكر لا على
معنى انه يعمل فيه عمل المتعدي في المفعول به لما عرفت انه لا يوجد
في الكلام بل على التاويل المذكور يعني اذكر الحادث اذا كان كذا وانما
جوزنا تقدير واذكر لانه اي اذ جاء معمولا له صريحا في القرآن كثيرا
وكثرة الاستعمال تصلح قرينة للتقدير قال الشارح النحرير او نصب
باضمار اذكر بقرينة المقام حيث لم يذكر له عامل ولم يناسب شيء سوى
ذلك مع كثرة الاستعمال اقول فيه بحث لان قوله لم يذكر له عامل يخالف
قول الكشاف ويجوز ان ينتصب بقالوا اللهم الا ان يريد ما هو العامل
قطعا ولا يخفى ما فيه وقوله ولم يناسب شيء سوى ذلك يرد قول المص
او عامله مضمر دل عليه مضمون الآية المتقدمة مثل وبدا خلقكم اذ قال
لظهور انه مناسب بل انسب فيه وعلى هذا فالجملة يعني واذ قال ربكم
الآية معطوفة على خلق لكم داخلة في حكم الصلة واما اذا انتصب
بقالوا فالجملة معطوفة على الكلام السابق كما يعطف القصة على القصة
من غير نظر الى ما فيهما من الجمل الانشائية والاخبارية واما اذا انتصب
باذكر فهي معطوفة على قوله وبشر الذين امنوا وما بينهما من المتخللات
ليس باجنبي وقوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب جاء مجرى الجملة
الاعتراضية او على مقدر نحو فاذكر بعد قوله تعالى وهو بكل شيء عليم
ولما كانت النعمة من جلائل النعم على نوع الانسان ومن الدلائل
على عناية الحق جل وعلا بشانه بعد ان دلت على صفات الجلال والجمال
كان هذا العطف في غاية المناسبة ويكون المعنى فتدبر هذا

واذكر هذه النعمة الجسمية من بين تلك النعم فان فيها تنبيهات المسترشدين
وعن معمر بفتح الميمين وسكون العين من افاضل اهل التفسير والحديث
شيخ الامامين البخاري ومسلم انه اي ان مزيد قد سبق تحقيق معنى الزيادة
فلا حاجة الى الاعادة والملائكة جمع ملاك على الاصل يعني ان اصل ملك
ملاك حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال فلما جمعوه ردوه الى الاصل وقد
استعمل المفرد ايضا على الاصل فيما انشد الزجاج لبعضهم فلست لانسي
ولكن بملاك تنزل في جو السماء يصوب والتاء لتانيث الجمع يعني يدخل
التاء في ملائكة لتاكيد معنى الجمعية التي فيها كما في القشاعمة والصياقلة
وهو مقلوب مالك اعلم انهم اطبقوا على ان اصل ملك ملاك واختلفوا
في زيادة الهمزة واتصالها فذهب بعضهم الى زيادتها فتشبيههم
بالشمائل مزيد له لانها زايدة فيه واختاره ابن كيسان لان تسميتهم بالملائكة
لفرط قوتهم وجميع متصرفات م ل ك دائر معنى القوة والشدة كالملك
والمالك وملكت العجين شددت عجنه وبعضهم يجعلها اصلية والميم
زايدة ويجعل التشبيه بالشمائل في مجرد الهيئة بلا نظر الى الاصالة
ونعيم المص ثم منهم من يجعله من لاك بمعنى ارسل وان كان غير مشهور ومنهم
من يقول بقلب الفاء والعين نقله في الصحاح عن الكسائي وفي
تهذيب الازهري عن الليث وابن السكيت فيكون من الالوكة وهي
الرسالة ثم ان المرجحين لمختار ابن كيسان قالوا ان معنا الشدة والقوة
يعم الملائكة كلهم عليهم السلام وكذلك قوله تعالى يسبحون الليل
والنهار لا يفترون وان الله عز وعلا جعلهم اوسط معظم ما يظهر
في هذا العالم ببديع حكمته وبامر قدرته واما الرسالة فلا لقوله تعالى
الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس واما قوله جاعل الملائكة
رسلا فمخصوص جمعا بين الايتين وبالضرورة ايضا اذ لا يصح ان يكونوا كلهم
رسلا اما الى الملك فقط واما الى البشر فلان المرسل منهم اليهم محصورون
اجماعا فاشار المص الى الجواب عنه بانهم ان اراد وبهم الناس مطلقا
فالحصر ممنوع لانهم وسائط بين الله تعالى وبين الناس برسلهم اليهم
لحفظهم في الليل والنهار ولرفع اعمالهم اليومية والليلية وتصويرهم

في الارحام

في الارحام وقبض ارواحهم ونحو ذلك من المصالح فهم رسل الله تعالى
حقيقة ان لم يعتبر في الرسالة معرفة المرسل اليه الرسول وجهة
رسالته او كالرسل اليهم ان اعتبر ذلك وقيل ملائكة الارض
بقرينة سكونهم فيها وقيل ابليس ومن كان معه في محاربة الجن
بقرينة سكونهم فيها بعد الجن فانه تعالى اسكنهم اي الجن ويجوز ان
يكون بمعنى خالق فخليفة مفعوله وفي الارض ظرف والمراد به آدم عليه
السلام مع قطع النظر عن ذريته بقرينة ان تعليم الاسماء
كان له والزام الملائكة كان واما قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء فبالنظر الى ذريته المشية عنه لا حاجة الله تعالى
الى [illegible] جواب عما يقال ان الخلافة عن الغير اما لغيبته او موته
او عجزه وكل ذلك على الله محال وتقرير الجواب ان الحصر ممنوع لجواز
ان لا يكون لشيء هنا القصور المستخلف عنه عن قبول فيضه على ما ينبغي
المصرحة لا مزيد عليه لما فاقت قوتهم واشتغلت قريحتهم يعني انهم
مستعدون لقبول فيض نور الله تعالى لانهم اعطوا مصباح السر
في زجاجة القلب والزجاجة في مشكوة الجسد وفي زجاجة القلب
زيت الروح بحيث يكاد زيتها يضيء من صفات العقل ولو لم تمسسه
نار من نور الالهي او خليفة من سكن الارض قبله عطف على قوله
خليفة الله تعالى في الارض والمراد بمن سكن قبله الجن وهذا
مناسب لتفسير المقول لهم بابليس ومن كان معه او هو وذريته
عطف على قوله آدم في قوله والمراد به آدم بقرينة قولهم اتجعل
فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء واما كون الاسماء لآدم
وكون الزامهم فلكونه الاصل المستتبع لمن عداه وافراد اللفظ
يعني كان ينبغي حينئذ ان يجمع اللفظ ويقال خلائف او خلفاء لكنه
اما للاستغناء بذكره عن ذكر بنيه لانه الاصل المستتبع لهم كما
استغني بذكر ابي القبيلة عن القبيلة في قولهم مضر وهاشم قيل
بينهما فرق فان مضر وهاشم اسما قبيلة بخلاف الخليفة وليس بشيء
لانهما من الاعلام الغالبة والتمثيل بالنظر الى اصل الاستعمال

قبل الغلبة فلا اشكال او على تاويل من يخلف اى تاويل الخليفة
عمن يخلف او خلفا يخلف وعلى التقديرين يكون المراد بالخليفة الكل
باعتبار كونه في معنا ما هو مفرد اللفظ مجموع المعنى وفايدة قوله
تعالى هذا اى انى جاعل فى الارض خليفة للملائكة بعد افادته اياهم
فايدة الخبر وهى علمهم بمضمون الجملة اربعة امور الاول تعليم المشاورة
للعبادة فى امورهم قبل ان يقدموا عليها وعرضها على ثقاتهم
ونصحائهم والثانى تعظيم شان المحقوق بان بشر بوجوده سكان
ملكوته يعنى الملائكة فان الجن والانس سكان الملك وبان لقبه بالخليفة
قبل خلقه والثالث اظهار فضل الراجح على فيه من المفاسد بسؤالهم
متعلق باظهار يعنى بسؤال الله تعالى اياهم عن الاسماء وعجزهم
عن الجواب وجوابه اى جواب آدم عليه السلام بعد سؤاله تعالى
اياه عن تلك الاسماء والرابع بيان ان الحكمة تقتضى ايجاد ما يغلب
خيره وههنا وجه خامس من كونه صاحب الكشاف حيث قال ليسألوا
ذلك السؤال ويجابوا بما اجيبوا به فيعرفوا حكمته فى استخلافهم
قبل كونهم صيانة لهم عن اعتراض الشبهة فى وقت استخلافهم
اقول لعل وجه ترك المص اياه ان الملائكة معصومون عن اعتراض
الشبهة فى جميع الاوقات للنصوص الدالة على ذلك فلا وجه لصيانة
المعصوم تعجب بان من ان يستخلف لعمارة الارض الى لما كان المتبادر
من ظاهر كلام الملائكة الانكار والاعتراض ولذا استدل به
الحشوية على عدم عصمة الملائكة وكان المص بين من ذلك وجهه ثلاثة
اوجه التعجيب والاستكشاف والاستخبار ثم اشار الى دفع شبهة
الحشوية بقوله وليس باعتراض الخ عطفا على تعجب وانما عرفوا ذلك
باخبار من الله تعالى روى ان الله تعالى لما قال لهم ذلك وما يكون
من ذلك الخليفة قال الله تعالى يكون له ذرية يفسدون فى الارض
ويقتل بعضهم بعضا وعند ذلك قالوا اتجعل فيها او تلق من اللوح
الثابت فيه صور الكائنات او استنباط عما ذكر فى عقولهم بخلق الله
تعالى للعلم الضرورى فيهم ان العصمة من خواصهم فلا يعود السؤال

بانه من اين تثبت ذلك فى علمهم وانما حال من هو الهم غيب كما
ذكر النحرير قال صاحب الكشاف ان الملائكة وحدهم هم الخلق
المعصومون وكل خلق سواهم ليسوا على صفتهم اقول يرد عليه ان
غاية ما يلزم من علمهم باختصاص العصمة بهم علمهم بصدور
الذنب المطلق عن غيرهم لا خصوصية الفساد فى الارض وسفك
الدماء والمطلوب هذا دون ذلك ولهذا قال المص او استنباط
الخ وتحقيق استنباط هذا الخصوص عما ذكر انهم لما علموا من
اختصاص العصمة بهم كون المجعول خليفة غير معصوم تاملوا فى
تاليفه وتفحصوا عن توابع توصيفه فوجدوه الف تاليفا استتبع
قوتين شهوية تفضى الى الفساد وغضبية تفضى الى سفك
الدماء فلولا علمهم ان العصمة من خواصهم لما تاتى حال مقررة
لجهة الاشكال اى جملة حالية تقرر وجه اشكال الملائكة وسؤالهم
والمقصود منه الاستفسار الخ جواب عن استدلال الحشوية
ايضا على عدم عصمة الملائكة على الملائكة متعلق بوجهه لا بالتعجب
عطف على الاستفسار عليها مدار من اى امر الخليفة وهو الخلافة
شهوية وغضبية مؤديان الى الفساد وسفك الدماء لف ونشر مرتب
فان القوة الشهوية رذيلتها الافراطية الامساد فى الارض
وكفاك شاهدا عليه خروج آدم عليه السلام عن الجنة بسبب
شهوة البطن والقوة الغضبية رذيلتها الافراطية ونظروا اليها
مفردة اى غير مجتمعة الاوليان مع الثالثة مطاوعة اى مطيعة
متمرنة اى معتادة كالنفقة فانها اعتدال القوة الشهوية وافراطها
شره وتفريطها خمود وكلاهما مذموم والشجاعة فانها اعتدال
القوة الغضبية وافراطها تهور وتفريطها جبن وكلاهما
مذموم ومجاسرة الهوى بترك مشتهيات النفس فى هذا ثمرة العفة
والانصاف فى المعاملات وهذا ثمرة الشجاعة ولم يعلموا ان التركيب
من اجزاء مختلفة وقوى متباينة يفيد ما يقصر عنه الآحاد كالاحاطة
بالجزئيات المدركة بالقوى الظاهرة والباطنة ونحوها الحالى

عنها الملائكة وسيأتي زيادة يوضح له انشاء الله تعالى واليه
اشار بقوله اجمالا قال اني اعلم مالا تعلمون اشارة الى الجواب عما يقال
لم لم يتبين لهم تلك المصالح وتقريره انه تعالى بين لهم بعض ذلك
فيما اتبعه من قوله وعلم آدم الاسماء كلها فان ما يفيده التركيب
من الاحاطة بالجزئيات الى آخره فالاتما يستفاد من ذلك القول كما سيأتي
توضيحه ان شاء الله تعالى وانما ترك قول صاحب الكشاف كفى العباد
ان يعلموا ان افعال الله تعالى كلها حسنة وحكمة وان خفي عليهم
وجه الحسن والحكمة لما يرد عليه ان اراد ان من شانهم ان يعلموا ذلك
ولو بعد حين لما فيهم من القوة العقلية فليس بكاف في ترك التعجب
وهو ظاهر وان اراد انهم كانوا يعلمون ذلك فليس بمعلوم ولم العبارة
الدالة على ذلك والتسبيح تنزيه الله تعالى عن السوء وتبعيده عنه اي الحكم
بنزاهته عنه وبعده عنه والتلفظ بما يدل عليه ولذلك التقديس
اذا استعمل في شانه تعالى فكان الاحسن ان يقال وكذلك تقديسه
كما وقع في الكشاف من سبح بالتخفيف وقدس بالتخفيف ايضا يعني
انهما مترادفان بحسب اصل اللغة وان فرقوا بينهما ههنا كما سيأتي
في تحقيق قوله تعالى ونقدس لك ويقال قدس بالتشديد على ما الهمنا
مصدرية لا موصولة والمعنى على الهامك ايانا معرفتك ووفقتنا ايانا
لتسبيحك والمراد من كون المحمود عليه بيان انه محذوف لدلالة القرينة
عليه ما اوهم اي اوهمه اسناد التسبيح الى انفسهم من العجب
والاستكبار كانهم قالوا لولا انعامك علينا بالتوفيق واللطف
لم نتمكن من عبادتك ونقدس لك نطهر نفوسنا عن الذنوب
لاجلك على ما قال تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين
وليس ذلك اظهار المنة منهم بل هو على حسب ما يقول خادم يحب
ان يعوض مخدومه اليه خدمته ما فيقول استعين بغيري وانا مجد
في خدمتك اعلم ان الكلام الكشاف ههنا مبهم لكن الشارح النحرير
قال التسبيح التبعيد يعدى بنفسه وباللام وكذلك التقديس بالمعارف
والاعتقادات وذهب المص الى ان نحمدك في لك في المغني متعلق بالفعلين

وكذا

وكذا الحال اعني نحمدك وفائدة الجمع بين التسبيح والتقديس وان كان
ظاهر كل كلامه تراد فهما ان التسبيح بالطاعات والعبادات والتقديس
بالمعارف والاعتقادات وذهب المص الى ان نحمدك قيد للتسبيح فقط
ولك قيد للتقديس فقط وان التسبيح لله تعالى والتقديس لنفوسهم
لان توسيط الحال بين العاملين والحمل على التنازع في لك وتخصيص
التسبيح بالطاعات والعبادات والتقديس بالمعارف والاعتقادات
بلا ظهور مخصص بعد واللام لانزله الا مع تقديم المعمول وكون العامل
فرعا ولذا قال وقيل نقدسك واللام مزيدة اشارة الى ضعفه اما بخلق
علم الضروري بها اي الاسماء فيه اي في آدم بان خلق الاصوات والحروف
واسمعها وخلق له العلم الضروري بان اي لفظ على اي معنى يدل كما ذهب
اليه الامدي ذهب الشيخ ابو منصور الى ان خلق العلم بطريق الضرورة
غير مراد ههنا لان معرفة اسماء الاشياء لا يكون بطريق البداهة ولا
بالحواس لاستواء الملائكة آدم في البداهة وسلامة الحواس بدون
في العلم بها وانما يكون اما بالالهام من الله تعالى او بارسال ملك من الله
تعالى سوى الملائكة الذين كلفهم بالانباء والالهام صنع الله تعالى
لكن حصول العلم به استدلالي لا اضروري لانه لا بد من الاستدلال
ليحصل التمييز بين الهام هو حق وبين ايقاع من الجن او الشيطان اقول
قد تقرر في الكتب الكلامية وغيرها ان بداهة الشيء لا يقتضي العلم به
لجواز توقفه على امور اخرى غير النظر والفكر فلا يلزم من حصول العلم به
لبعض حصوله الاخر على ان مساواتهم آدم في سلامة الحواس ممنوع كيف
والذائقة مفقودة فيهم وكذا الحواس الباطنة او القاء في روعه اي اللفظ
الفلاني يدل على المعنى الفلاني بلا اسماع لفظ وهو الذي سماه الشيخ
ابو منصور الالهام النظري وعلى التقديرين لا يفتقر التعليم الى سابقة
اصطلاح ليتسلسل التعليم او الاصطلاح ولم يذكر والدور اكتفاء
بالتسلسل لانهما متحدان في الذكر فكان ذكر احدهما ذكر الاخر ايضا
ولذلك اي لاعتبار العلية في التعليم دون الكلية واشتقاقه مبتدء
خبره تعسف والمراد القول باشتقاقه من الادمة بضم الهمزة وسكون

الدال بمعنى السمرة والادمة بالفتحة اى فتحة الهمزة والدال بمعنى
الاسوة يقال لى فى فلان اسوة واسوة بالكسر والضم اى قدوة او من
اديم الارض وهو وجهها لما روى عنه عليه السلام انه قبض قبضة
من جميع الارض سهلها اى لينها وحزنها اى غليظها اخيا فا مختلفين وهو
اشارة الى ما روى وهب بن منبه انه تعالى لما اراد ان يخلق ادم اوحى الى
الارض انى جاعل منك خليفة فمنهم من يطيعنى ومنهم من يعصينى فمن اطاعنى
ادخلته الجنة ومن عصانى ادخلته النار فقالت الارض منى تخلق خلقا
يكون للنار قال نعم فبكت الارض فانفجرت منه العيون الى يوم القيامة
فبعث الله تعالى اليها جبرائيل ليأتيه منها بقبضة منها من اسودها واحمرها
وطينها وخبثها وسهلها وحزنها فلما اتاها جبرائيل ليقبض منها قالت
الارض انى اعوذ بعزة الذى ارسلك الى ان لا تأخذ منى اليوم شيئا يكون منه نصيب للنار
غدا فرجع جبرئيل الى مكانه ولم تأخذ من الارض شيئا فقال يا رب استعاذت
بك الارض منى فكرهت ان اقدم عليها فقال تعالى لميكائيل فقال انطلق
فأتنى بقبضة منها كما مر فلما اتاها ميكائيل ليقبض منها قالت الارض له
كما قالت لجبرئيل فرجع ميكائيل فقال كما قال جبرائيل فقال تعالى لاسرافيل
مثل ما قال لجبرائيل الى ان رجع وقال مثل ذلك فقال تعالى لملك الموت انطلق
فأتنى بقبضة منها الى اخر ما ذكر فلما اتيها ملك الموت قالت الارض مثل
ما قالت ملك الموت وانا اعوذ بعزته ان اعصى له امرا فقبض منها قبضة
كما ذكر فصعد بها الى السماء فامره تعالى فجعلها طينا اربعين سنة حتى صار
لازما ثم جاء مسنونا اربعين سنة ثم صلصالا اربعين سنة فجعل جسدا
موضوعا على طريق مكة للملائكة الذين يصعدون من الارض الى السماء اربعين
سنة كلما مر به طاء منهم ملاء عجبوا منه من حسن صورته ولم يكونوا راوا
قبل ذلك على صورة آدم شيئا يشبهه او من الادم والادمة بضم الهمزة
وسكون الدال فيهما وانما حكم بانه تعسف كاشتقاق ادريس من الدرس
لكثرة درسه العلوم ويعقوب من العقب لمجيئه على عقب اسحاق عليهما
السلام وابليس من الابلاس وهو اليأس ليأسه من رحمة الله تعالى لان
جعلهم الاسماء الاعجمية مشتقة من المصادر والالفاظ العربية خروج

عن الطريق المستقيم واما انه يجوز ان يجرى الاشتقاق فى ساير
اللغات وان يوافق لغاتهم لغات العرب فى تاخذ هذه الاشتقاقات
وان ادم كان يتكلم بالعربية فذلك بحث آخر والاسم باعتبار الاشتقاق
ما يكون علامة للشيء اشارة الى اشتقاقه من السمة كما هو راى الكوفيين
ودليلا يرفعه الى الذهن اشارة الى اشتقاقه من السمو كما هو راى
البصريين وعلى التقديرين يحصل المقصود اما على الاول فظ واما على الثانى
فلانه رفعة للمسمى وشعار له به يرتفع عن زاوية الهجران الى منصة العرفان
فيتناول كل ما يدل على الشيء فى الجملة من الالفاظ والصفات والافعال
ولكن استعماله عرفا اى فى عرف العام انما هو فى اللفظ الموضوع
لمعنى سواء كان ذلك اللفظ مفردا او مركبا مخبرا عنه ذلك المفرد كالاسم
او خبرا كالفعل او رابطة بينهما كالحرف واصطلاحا عطف على عرفا
والمراد بالاسم فى الاية اما الاول وهو الذى باعتبار الاشتقاق
او الثانى وهو المعنى العرفى ولا وجه للثالث لانه قاصر عن افادة
المرام والمعنى اى معنى تعليمه تعالى آدم الاسماء انه تعالى خلقه من اجزاء
مختلفة هى العناصر وقوى متباينة المدركة عقلية او حسية ظاهرية
او باطنية او فاعلة باعثة او متحركة كما فصلت فى موضعها مستعدا
لادراك انواع المدركات من المعقولات بواسطة القوة العقلية
والمحسوسات بواسطة القوة الحساسة فانه يدرك بالبصر لون المطعوم
وبالسامعة صوته وبالذائقة طعمه وبالشم رايحته وباللمس لينه
وخشونته وحرارته وبرودته ونحو ذلك والمتخيلات من الصور الجزئية
والموهومات من المعانى الجزئية والهمه عطف على يعنى انه لم يبقه على
الاستعداد المحض بل اخرج كماله من القوة الى الفعل حيث الهمه
معرفة ذوات الاشياء اى حقايقها التى كل منها بها يغاير ما عداها
وخواصها اى ما يخلقها من الصفات والمنافع والمضار واسمائها اى
الالفاظ الموضوعة بازائها واصول العلوم يعنى قواعدها الكلية
وقوانين الصناعات يعنى الامور الكلية المحتاج اليها فى الصناعات
والحرف وكيفية الاتها كالقلم للكاتب والقدوم للنجار والابرة للخياط

كاسبق

ونحو ذلك والمقصود بهذا الكلام دفع سؤال يرد ههنا من قبل الملائكة
بان يقولوا لا يلزم من ذلك فضله علينا فانه انما علم بتعليمك اياه. وانما لم يعلم
لعدم تعليمك ايانا وانما يلزم ذلك لو علم بلا تعليم او لم نعلم بالتعليم وحاصل
الجواب ان المراد بتعليمه خلقه بحيث يستعد لادراك انواع المدركات
المذكورة والهام معرفة تلك الامور المسطورة بخلاف الملائكة فانهم
لم يخلقوا على ذلك الاستعداد فلم يتصور الهامهم معرفة تلك الامور وبهذا
يندفع سؤال اخر وهو انه تعالى كيف علم آدم الاسماء كلها بالمعنى المذكور
ومعلوم انه ما من زمان الا وبنوه يضعون اسامي لمعان واعيان ويدونون
العلوم المختلفة ويستخرجون الصفات المتفاوتة وتقريره ما ذكر الراغب
ان كل ذلك بجزئياتها علمها الله تعالى آدم عليه السلام وان ظهر في
بعض الازمنة من بعضها اهلها فانه علمه اصولا اصول العلم المشتملة على الفروع
كالاصول المبني عليها المسائل الكثيرة في الفقه والكلام والنحو والحساب
والهندسة ونحو ذلك وايضا علمه قوانين الحرف المشتملة على الفروع وكيفية
الالتها التي لابد منها في العمل الضمير فيه اي في عرضهم اذ التقدير اي تقدير
الاسماء المسميات فحذف المضاف اليه لدلالة المضاف عليه لظهور ان
الاسم لابد له من مسمى وعوض عنه اللام اختيارا لمذهب الكوفيين فان البصريين
يجعلون اللام اشارة الى المضاف اليه لا عوضا عنه لان العرض اي عرض المسميات
السؤال عن اسماء المعروضات اي الذوات المعروضة على الملائكة حيث
قيل انبئوني باسماء هؤلاء فلو كان العرض للسؤال عن نفس المعروضات
لقيل انبئوني هؤلاء فلا يكون المعروض نفس الاسماء سيما ان اريد به الفاظ
لظهور المغايرة بينهما ح وقد سبق تحقيق معنى ان الاسم نفس المسمى
او غيره في مباحث البسملة فلا حاجة الى الاعادة والمراد به اي بالمعروض
المسمى وذوات الاشياء ان اريد بالاسم ما هو باعتبار الاشتقاق او مدلولات
الالفاظ ان اريد به المعنى العرفي وتذكيره حيث لم يقل عرضهن او عرضها
لتغليب ما اشتمل عليه من العقلاء على غيرهم على معنى عرض مسمياتهن
او مسمياتها هكذا وقعت العبارة في الكشاف ايضا وقال الشارح التحرير
وانما لم يجعل الضمير للمسميات المحذوف من قوله وعلم آدم الاسماء لان

اعتبار ذلك الحذف انما كان لاجل ضمير عرضهم واما على تقدير
عرضها او عرضهن فيصح عود الضمير الى الاسماء فلا يعتبر حذف المسميات
ثم مضافا اليه بل ههنا مضافا لئلا يكون نزعا للخف قبل الوصول الى الماء
فليتامل اقول ما ذكره صحيح في ضمير عرضها دون عرضهن اذ لا فرق
بينه وبين عرضهم في عدم جواز الرجوع الى الاسماء لانه ضمير جمع المؤنث
والاسماء ليس كذلك فلابد من رجوعه الى المسميات فيتعين بالضرورة
حذف المسميات ثم مضافا اليه لا ههنا مضافا فانه نزع للخف قبل
الوصول الى الماء تبكيتا لهم اي الزام لهم وغلبة عليهم فيكون الامر ههنا
للتعجيز كما في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فان التصرف في الامور
والتدبير في المصالح والمهمات المعضلة بين العباد قبل تحقق المعرفة
للامور التي لابد منها في اقامة وظيفة الخلافة وهي معرفة ذوات الاشياء
وخواصها وافعالها على ما سبق والوقوف على مراتب الاستعدادات
للعباد وغيرهم وقدر الحقوق الجارية بين هؤلاء محال خبر ان وليس
بتكليف عطف على تبكيتا ليكون من باب التكليف بالمحال فانه وان
جاز عقلا عند الاشاعرة لكنه غير واقع كما سبق والانباء اخبار فيه اعلام
صرح به الراغب وكذلك يجري مجراه اي يستعمل استعمال كل واحد منهما
اي بالاخبار والاعلام يقال انبأته بكذا كما يقال اخبرته بكذا ويقال انبأته كذا كما
يقال اعلمته كذا فينبغي ان يكون قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء من قبيل
الاخبار المجرد لاستحالة الاعلام في حقه تعالى ان كنتم صادقين
في زعمكم احقاء بالخلافة بعصمتكم بيان ترتب الجزاء على الشرط ح ان
المعنى ان كنتم صادقين في زعمكم انكم احقاء بالخلافة من آدم بعصمتكم
دونه فاظهروا فيكم بانه استحق الخلافة ليظهر مساواتكم اياه في ذلك
وترجحوا عليه بعصمتكم وهذه صفتهم جملة حالية واقعة بين اسم ان
وخبرها اعني قوله لا يليق بالحكيم وبيان ترتب الجزاء على الشرط حينئذ
دقيق يحتاج الى زيادة تامل وهو ان المعنى ان كنتم صادقين
في هذا الزعم فانتم في باب العلم بدقائق الامور وخفياتها بمرتبة
عالية تصلحون لان نفتش عنكم في الاشياء الخفية والعلوم الدقيقة

واقامة

الغامضة فانبئونى باسما هؤلاء وهذا التحرير احسن مما قال التحرير ان
معناه ان كنتم صادقين فى زعمكم هذا فقد ادعيتم العلم لكثير من خفيات
الامور فانبؤنى هذه الاسماء فانها ليست فى ذلك الخفاء وذلك
لان الموقوف على كونهم صادقين فى هذا الدعوى انما هو حصول العلم
بكثير من الخفيات الامور لا ادعاء العلم فانه غير موقوف عليه وهو اى
احد الوجهين وان لم يضر حواب ومثل هذا التركيب واقع فى عبارات المصنفين
وظاهره غير مستقيم وغاية ما يمكن ان يقال الواو زائدة كما فى وكنت
وما ينهى هنى الوعيد وان من حروف الزوايد والمعنى وهو غير مصرح به
فيصح الاستدراك لقوله لكنه لازم مقالهم الاول لازم لقولهم ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك والثانى لازم لقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء وبهذا الاعتبار يعترى اى يعرض التصديق الانشاءات وكذا
التكذيب وكذا كذب الله تعالى المنافقين فى قولهم نشهد انك لرسول الله
على قول كما تقرر فى موضعه اعتراف بالعجز والقصور يعنى ان قولهم
لا علم لنا الا ما علمتنا لما كان خبرا لم يقصد به فايدة ولا لازمها
وجب صرفه الى ما يقتضيه المقام وهو اربع فوايد الاولى ما ذكر والثانية
اشعار بين الامرين المذكورين والثالثة اظهار لشكر نعمته بما عرفهم
وكشف لهم اى بتعريفه تعالى اياهم وكشفه لهم ما اعتمل لهم اى
انعقد وانتبه عليهم من حال الخليفة ووجه استحقاقه للخلافة والرابعة
مراعات للادب بتفويض العلم كله اليه فانه كمال التواضع ونهاية
التذلل فقد قيل لبعض الحكماء ما اعظم التواضع فقال الاعتراف
بالجهل للعالم وسبحان مصدر كغفران ولا يستعمل فى اللغة الفصيحة
الا مضافا الى ما هو مفعول فى المعنى او فاعل وههنا مفعول منصوب
باضمار فعله الواجب حذفه كمعاذ الله فمعنى سبحان الله اسبح لله تسبيحا
بمعنى انزهه تنزيها لا بمعنى اقول سبحان الله وعن ابى العباس ابو ثه
عن السوء براءة وقد اجرى علما للتسبيح بمعنى التنزيه على الشذوذ
اذا انقطع عن الاضافة قال فى سورة بنى اسرائيل وقد يستعمل علما لذ ينقطع
عن الاضافة فى قوله اى الاعشى سبحان من علقمة الفاخر اوله قد قلت

لما جاءنى

لما جاءنى فخره فى الصحاح العرب يقول سبحان من كذا اذا تعجب منه
يقول الشاعر اتعجب منه اذ يفخر منه اعلم ان صاحب الكشاف ذهب
الى ان سبحان علم للتسبيح بالمعنى المذكور مضافا اولا وخالفه ابن
الحاجب والمص لان ذلك فى غير حال الاضافة على الشذوذ واذ لا
دليل على علميته لان اكثر استعماله بالاضافة فلا يكون علما واذا قطع
فقد جاء منونا فى الشعر كقوله سبحانه ثم سبحانا نعوذ به وقبلنا
سبح الجودى والجمد وقد جاء باللام كقوله سبحانك اللهم ذا السبحان
قالوا دليل علميته قوله سبحان من علقمه الفاخر ورد بانه لا منع من ان
ان يقال حذف المضاف اليه وهو مراد للعلم به وابقى المضاف على
حاله رعاية لاغلب احواله اعنى التجرد عن التنوين وتصدير الكلام
به اعتذار عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال كانهم قالوا ننزهك
تنزيها ان يكون فعلك عبثا وخاليا عن الحكمة وانما استفسرنا الشعر
بالحكمة ونزول لجهلنا ولذلك اى لكونه اعتذارا جعل مفتاح التوبة فقال
فقال موسى عليه السلام سبحانك تبت اليك فكانه قال انزهك
عن ان ترى فى الدنيا بالبصر وقال يونس عليه السلام سبحانك
انى كنت من الظالمين فكانه قال انزهك عن ان يعجزك شيء انى كنت
من الظالمين لنفسى بالمبادرة الى المهاجرة قبل الاذن بها منك الذى
لا يخفى عليه خافية هذا مستفاد من صيغة الصفة المشبهة المحكم لمبدعاته
التى من جملتها آدم عليه السلام الذى لا يفعل الا ما فيه حكمة بالغة
نفسه لما قبله فظهر ان قوله ان شاء الله تعالى المحكم لمبدعاته
مناسب المساق وفى بحثه الفصل بمعنى المفعل كلام سيجى فى قوله
تعالى بديع السموات والارض ان شاء الله تعالى وانت فصل يفيد
تاكيد قصر المسند على المسند اليه كما هو اللايق بالمقام وقيل تاكيد
للكاف وهو ضعيف لانه لا يناسب المقام وقيل مبتدا خبره ما بعده
وهو ايضا ضعيف لما ذكرنا اى اعلمهم يعنى اخبرهم على وجه يحصل
لهم العلم بها بدليل استعماله بالباء فلو اريد مجرد الاعلام لقيل انبئهم
اسماءهم اعلم ان قوله تعالى قالوا اتجعل استيناف ان لم يكن عاملا

في آخره قوله تعالى قال اني اعلم جواب لسؤال الملائكة وقوله وعلم عطف
عليه وقوله قالوا سبحانك استيناف كانه قيل ماذا قالوا بعد عجزهم وقوله
قال يا آدم استيناف ايضا كانه قيل فماذا قال الرب بعد قولهم واعلم ما
تبدون وما كنتم تكتمون اقول لا بد من بيان النكتة في تغيير الاسلوب
حيث لم يقل وما تكتمون ولعلها افادة استمرار الكتمان فان المعنى والله
اعلم ما تبدون قبل ان تبدوه واعلم ما تستمرون على كتمانه استحضار لقوله
اعلم ما لا تعلمون يعني انه عبارة عنه واشارة اليه لا انه مقول لهم
بعينه كما هو المتبادر من ظاهره فانه تعالى لما علم ما لخفي عليهم من امور
السموات والارض التي من جملتها مصالح الاستخلاف علم ما لا تعلمون
من تلك المصالح وغيرها على ما قال ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه
الافراد فيكون هذا اشمل واكمل وان كان في الظاهر قوله اعلم ما لا تعلموا اوجز و
اشمل ولا يخفى حسن التعبير بقوله وفيه تعريض بعتابهم حيث لم يقل وفيه
معاتبتهم وهو ان الاولى ان يتوقفوا مترصدين مترقبين لان يتبين لهم
ما خفي عليهم من امر الاستخلاف وما يكتمون استبطائهم انهم احقاء
بالخلافة لما عرفت انه لازم قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
واسرارهم ابليس بالمعصية فعلى هذا يكون الخطاب العام في قوله وما كنتم
تكتمون مجازا كما في قولهم بنو فلان قتلوا زيدا مع ان القاتل واحد منهم
وافادت الاثبات والتقرير لان نفي النفي اثبات واعلم ان هذه الآية
تدل على شرف الانسان حيث بشر الله تعالى بوجوده وسماه خليفة قبل
خلقه وفضله على ملائكته بالعلم الذي هو افضل اسباب الترجيح اقول
ههنا وجه حسن لا يفهم من كلام المص وغيره وهو انه يقتضي صورة
معارضة الملائكة لآدم والمناسب لقوله تعالى انبئهم باسمائهم
ان يقول انبؤه باسماء هؤلاء مكان انبؤني لكنه تعالى اختاره ايماء الى انه
تعالى كانه انتصب خصما للملائكة من قبل آدم وفي ذلك من المبالغة في التعظيم
والاعتبار ما لا يخفى على اولي الاستبصار ومزية العلم وفضل على العبادة
حيث فضل آدم على الملائكة كانهم في العبادة فان الاسماء تدل على الافعال
بخصوص ان اريد بها المعنى العرفي او عموم ان اريد بها المعنى الاشتقاقي

كما في سبق وتعليمها ظاهر في القائها الخ دفع لما يقول المنكرون
للتوقيف ان المراد به الهام لان يضع نحو وعلمناه صنعة لبوس لكم
والاصل ينفي الخ دفع لما يقولون ايضا ان المعنى علمه ما سبق وضعه من
خلق اخر وان مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم بمعنى انه متضمن لمفهوم
العلم مع زيادة عليه وهو الايقان والاحكام فالحكيم هو العالم المتقن
والاداء وان لم يزد مفهومها على مفهومه بل كان عينه لتكرر قوله
انك انت العليم الحكيم اي لزم التكرار فيه وعلى تقدير التضمن لا يلزم بل
يكون من قبيل الترقي نعم يلزم ذلك لو عكس على ما سبق تحقيقه في اوائل الكتاب
وان علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة يدل عليه فلما انباهم باسمائهم
والحكماء منعوا ذلك اي حكماء الاسلام بدليل تمسكهم بالآية الكريمة
وحملوا عليه قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم ومعناه ح وما منا
احد الا له مرتبة في العلم والكمال لا يتجاوزها وانه تعالى يعلم الاشياء
قبل حدوثها لا كما توهم هشام بن الحكم انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل
وقوعها واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فان قلت لم قال في الاول
واذ قال ربك وههنا واذ قلنا قلت لما كان المراد في الاول بيان
خلق آدم وترشيحه وتربيته للخلافة الى ان اعترف المعارضون
فيها بعجزهم كان المقام مقام اظهار الربوبية فناسب ان يعبر بالرب
ويضاف الى الرسول الذي هو نظير آدم في هذا المعنى عليهما الصلوة
والسلام ولما كان المراد في الثاني بيان امره للملائكة وطلب طاعتهم له
كان المقام مقام تعظيم الامر فناسب ان يعبر عنه بضمير الجمع المسمى
بضمير الواحد المطاع لما انباهم اي آدم الملائكة امرهم اي الله الملائكة
بالسجود له اي لآدم اعترافا بفضله علة للسجود واداء لحقه اذ علمهم
ما لم يعلموا فتثبت عليهم حق المعلمية وقيل امرهم به قبل ان يسوي
خلقه الى آخره اشارة الى ما قال في الكبير ان الامر بالسجود حصل قبل ان
يسوي الله خلقة آدم بدليل قوله اني خالق بشرا من طين فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وظاهر هذه الآية تدل على انه
عليه السلام كما صار حيا صار مسجودا لان الفاء في قوله فقعوا

للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة
في ذلك حصل بعد ان صار مسجودًا للملائكة اقول لعل الوجه في عدم
اقتضاء المص اياه ماذكر في كتب الاصول من منع دلالة الفاء الجزائية
على لزوم تعقب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ للقطع بانه دلالة
في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الآية على انه يجب السعي عقيب النداء ان
نصبه اي الظرف السابق بمضمر يعني اذكر لابداء خلقكم لانه لا يلائم مختار
المصنف من كون الامر بالسجود بعد الانباء والتعليم والا اي وان لم
تنصبه بمضمر بل بقالوا عطفه اي العاطف الظرف اللاحق بما اي مع
ما يقدر عاملا فيه وهو اذكر على الجملة المتقدمة وهي قالوا اذ قال ربك ولما
كان بين الجملتين ما يمنع العطف من كون احدهما خبرا والاخر انشاء اضرب
عنه بقوله بل القصة باسرها على القصة الاخرى فح لا يضر اختلافهما خبرا
وانشاء على ما سبق تحقيقه مع نظام من اي الحياء والحفاظ كما قال الشاعر
ترى الاكم فيه سجدا للحوافر اوله بجمع تضل البلق في حجراته اراد بالجمع جماعة
الناس تضل تغيب والبلق جمع الابلق وهو فرس في لونه سواد وبياض والحجرات
جمع حجرة بالفتح والسكون بمعنى ناحية الدار والاكم جمع اكام ككتب جمع كتاب
وانما سكن للضرورة وهي جمع اكم كجبل وجبال وهو جمع اكمة وهي الجبل الصغير
وسجدا جمع ساجد بمعنى خاضع يصف جماعة الفرسان بالكثرة بحيث تغيب
فيهم الافراس البلق التي من شانها الظهور والاشتهار وسرعة السير
وشدته بحيث يجعل الجبال الصغار مذللة للحوافر مقهورة تحتها قال
قال يعني اعرابيا قال ابو عبيدة انشد في اعرابي من بني اسد فقلن له اسجد لليلى
فاسجدا يعني بغيره له البعير يقال اسجد اذا طاطا راسه اي خفضها
والسجود المامور به اما المعنى الشرعي فالمسجود له بالحقيقة هو الله تعالى
دون غيره لانه كفر ولم يشرع في شرع من الشرايع فكيف يكون مامورًا به
وجعل آدم قبلة لسجودهم كما جعل الكعبة قبلة لسجودنا او جعل سببًا
لوجوبه كما جعل الوقت سببا لوجوب الصلوة والبيت سببا لوجوب الحج
ثم بين وجه كونه قبلة لسجودهم او سببا لوجوبه بقوله وكانه تعالى
لما خلقه بحيث يكون انموذجا في القاموس النموذج بفتح النون

مثال والانموذج لحن للمبدعات كلها وهي ما سوى ذات الله تعالى
وصفاته من الموجودات بل الموجودات باسرها الداخلة فيها صفاته
تعالى فان صفات الانسان من الحيوة والعلم والقدرة ونحو ذلك
نموذج لصفاته تعالى ولذا اول بعضهم الصورة في قوله عليه الصلوة
والسلام خلق الله تعالى آدم على صورته بالصفة ونسخة لما في العالم
الروحاني بسبب تركيبه من الروح والبدن وذريعة للملائكة الى استيفاء
ما قدر لهم من الكمالات العلمية حيث انباهم باسماء المسميات
ووصلة الى ظهور ما تباينوا فيه اي ما حصل فيه المباينة بينهم
وبين ادم عليه السلام من المراتب والدرجات الموجودة في آدم
والمفقودة فيهم امرهم بالسجود جواب لما تذللا لما راوا فيه
من عظيم قدرته وباهر آياته ما نظر الى قوله ووصلة الخ وشكرا لما انعم
عليهم بواسطته ناظر الى قوله وذريعة للملائكة الخ فاللام فيه يعني انا
اريد بالسجود معناه الشرعي وجعل آدم قبلة للسجود ويكون اللام في
لآدم بمعنى الى نحو بان ربك اوحى لها يجري لاجل مسمى ولو ردوا لعادوا
لما نهوا عنه كاللام في قول حسان رضي الله عنه اليس اول من صلى
لقبلتكم اي الى قبلتكم واعرف الناس بالقرآن والسنن فقوله ما
كنت اعرف ان الامر منصرف عن هاشم ثم منه عن ابي حسن او اللام
في لآدم اذا جعل سببا لوجوب كاللام في قوله اقم الصلوة لدلوك
الشمس فانها فيه للتعاقب كما ذكره المص ثمه فيكون المعنى ههنا اسجدوا
لوجود آدم واما المعنى اللغوي عطف على اما المعنى الشرعي
وهو التواضع لآدم تحية وتعظيما له المتبادر منه ان لا يكون سجودهم
لادم بوضع جباههم بل بمجرد الانحناء للتعظيم كما هو العادة في
هذا الزمان وقد ذهب اليه بعضهم لكن ينبغي ان يكون مراده وضع
الجبهة بلا قصد العبادة فيكون من جزئيات المعنى اللغوي بقرينة قوله
كسجود اخوة يوسف عليه السلام فانه كان بوضع الجباه قال الامام
القرطبي اختلف الناس في كيفية سجود الملائكة لادم بعد اتفاقهم
على انه لم يكن سجود عبادة فقال الجمهور كان امرا بوضع الجباه على الارض

كالسجود المعتاد فى الصلوة لان الظاهر من السجود فى العرف
والشرع لكنه كان تكريما لآدم وطاعة لله تعالى وكان آدم لهم كا
القبلة لنا وقال قوم لم يوضع الجباه بل كان التذلل والانقياد ثم اختلف
الجمهور فقيل كان ذلك السجود خاصا بآدم عليه السلام فلم يجز لغيره من بنيه
وقيل كان جائزا بعده الى زمان يعقوب عليه السلام لقوله تعالى ورفع ابويه
على العرش وخروا له سجدا وكان آخر ما ابيح من السجود للمخلوق ثم قال والذى
عليه الاكثر انه كان مباحا فى عصر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
ابى واستكبر قال ابو البقاء ابى فى موضع نصب على الحال من ابليس تقديره
ترك السجود كارها له ومستكبرا وكان من الكافرين مستانف ويجوز ان
يكون فى موضع الحال ايضا اقول الاحسن ان ابى تذييل على ما قبله للتاكيد
اما على قول من يجعل الاستثناء من الاثبات نفيا ومن النفى اثباتا فظاهر
واما على قول من يجعله تكلما بالباقى بعد الثنيا فبطريق الاشارة او بيان
الضرورة كما قالوا فى كلمة التوحيد وقوله واستكبر ايضا تذييل يفيد مع التاكيد
تعليل الاباء به كما اشار اليه المص بقوله امتنع عما امر به استكبارا وقوله وكان
من الكافرين تذييل يفيد ايضا مع التاكيد تعليل الاباء والاستكبار به كما اشار اليه
صاحب الكشاف بقوله فلذلك ابى واستكبر كقوله تعالى وكان من الجن ففسق
عن امر ربه فان الفاء فى فسق تنبئ عن ان خروجه عن الطاعة وانقياد امر السجود
وكان بسبب كونه من جنس الجن اى من كفرتهم هذا ان اتخذه وصلة فى عبادة
ربه ان اريد بالسجود معناه الشرعى او يعظمه ويتلقاه بالتحية ان اريد به المحتمل
الاول من المعنى اللغوى او يخدمه ويسعى فيما فيه خيره وصلاحه ان اريد به
المحتمل الثانى منه والاباء امتناع باختيار صرح به الراغب ايضا والتكبر ان
يرى الرجل نفسه اكبر من غيره وهو مذموم وان كان اكبر فى الواقع والتشبع
فى الصحاح المتشبع المتزين باكثر مما عنده تكثيرا بذلك وتزين بالباطل وكان
من الكافرين فى علم الله تعالى دون ظاهر الحال كيف وقد روى انه عبد الله
تعالى ثمانين الف سنة واعطى الرياسة والخزانة فى الجنة وظاهره انه ينافى
ظهور الكفر باستقباحه متعلق بصار اى تحول وانقلب حاله الى الكفر
بسبب استقباحه امر الله تعالى وانكاره كفر فكيف استقباحه وفيه رد

على الراغب حيث قال قيل معناه صار وليس بشئ فان كان يستعمل
ههنا على احد وجهين اما الاعتبار وقت العصيان بوقت الاخبار
ويكون بالاضافة اليه ماضيا فيجب ان يقال كان واما انه قال وكان
من الكافرين بنيها على ان ما تقدم من طاعته غير معتد به وان حكمه من قبيل
حكم الكافرين فمن شرط الطاعة ان لا يحبط ومن حكم الايمان ان تمتد
وتتصل وتقرير الرد ان استعمال كان ههنا لاعتبار وقت الاحيان
بوقت الامر والتكليف لا وقت الاخبار وظاهر انه بالاضافة اليه
مستقبل لا بترك الواجب معطوف على استقباحه وهو مما قبله
جواب عما يرد على التفسير الثانى ان غاية ما يوجد عنه ترك الواجب
وهو لا يقتضى الكفر والآية تدل على ان آدم افضل من الملائكة
المامورين بالسجود سواء قيل بعمومهم او خصوصهم على ما مر وذلك
لانه تعالى امرهم له بسجود بالسجود تعظيم وتكريم لا بمجرد سجود زيادة وتسليم
بقرينة آباء واستكباره وتعليله بانه خير منه والحكيم لا يامر بسجود
الاعلى للادنى ولانه عليه السلام اعلم منهم ومعلم لهم حيث انباهم بالاسماء
والاعلم افضل من غيره والمعلم افضل من المتعلم ولوم وجه بتشبيه الى جواز فضلهم
عليه بوجه آخر واعلم ان اكثر اهل السنة والشيعة ذهبوا الى تفضيل
الانبياء دون على الملائكة مطلقا وذهب الحكماء والمعتزلة والقاضى
ابو بكر الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية
وقال المحققون من شراح اصول الامام فخر الاسلام لا طائل تحت
هذا الخلاف والاحسن الكف عنه ولعل هذا هو الوجه لاختصار
من المصنف على هذا المقدار وان ابليس كان من الملائكة يعنى ان
الآية يدل عليه ايضا لكن بالظهور لا بالقطع والا لم يستقم قوله الآتى
ولمن زعم انه لم يكن الى آخره لانه لم يتناوله امرهم فلزم عدم العصيان بمخالفته
اذ لم يذكر فى قصة من القصص مع كثرة تكرارها فى القرآن ولا فى غيره
من الكتب السالفة كما ذكره الائمة الامر بالسجود لابليس نصا وانما ذكر
على الوجه الذى فى ظاهر هذا النص فظهر انه كان مامورا به بالدخول
تحت اسم الملائكة ولم يصح استثناؤه منهم لان الاصل فى الاستثناء

لاتصال الجواز ان يقال انه كان من الجن فعلا ومن الملائكة نوعا هذا مبنى
على ما سياتى من قوله ولعل ضربا من الملائكة الخ قال علم الهدى يحتمل
ان يكون المعنى صار من الجن وكان ملكا فغير الله صورته وطبيعته
وسيرته الى صورة الجن وطبعهم وسيرتهم بعد قصده الى الاباء
والاستكبار وكفر ممسوخا كما ان بعض بنى آدم صاروا قردة وخنازير
او الجن ايضا كانوا مامورين الفرق بينه وبين الوجه الاول ان التغليب
فى الاول على ابليس فقط وفى هذا على الجن المطلق الداخل فيه ابليس وكان
يحتمل ان يكون الثانى من قبيل دلالة النص لدلالة قوله والضمير فى فسجدوا
راجع الى القبيلين وعلى التقادير يكون الاستثناء منفصلا لا منقطعا
وان من الملائكة عطف على ان ابليس من ليس بمعصوم وان كان الغالب
فيهم العصمة قال فى شرح التاويلات لعلم الهدى زوال العصمة عن
افراد الملائكة لتحقق المعصية لا يجوز وجوده المعصية منهم من طريق
الحكمة وان كان متصورا من حيث ذات الفعل جائزا اذا تعلق به
عاقبة حميدة اولم يتعلق به عاقبة وخيمة بخلاف الانبياء عليهم السلام
عندنا حيث لا يجوز وجوده المعصية منهم من طريق الحكمة وان كان
متصورا من حيث ذات الفعل ولعل ضربا من الملائكة لا يخالف
الشياطين بالذات وسياتى تحقيقه بنقل ما يوافقه من الروايات
كالبررة جمع بار والجن يشملهما لاشتراكهما فى ماخذ الاشتقاق
وهو الاستتار فان الجن انما سموا جنا لاستتارهم عن ابصار الناس
لا يقال كيف يصح ذلك اى عدم مخالفة الملائكة الشياطين بالذات
لانه اى مادته كالتمثيل اى كالرؤيا والمثال لما ذكرنا يعنى قوله ولعل ضربا
من الملائكة لا يخالفه الشياطين بالذات الخ فان اتحادهما بالذات
يقتضى اتحاد مادتهما وههنا كذلك وانما قال كالتمثيل لان المفهوم
من العبارة من حقيقة التمثيل وهو ظاهر يرشدك اليه البيان بقوله
فان المراد بالنور الجوهر المضىء ان ومتى نكصت اى رجعت قهقرى
خدعت اى حديثة طرية ولا تزال تزايد حتى ينطفى نورها ويبقى الدخان
الصرف اقول فيه اشكال لانه يدل على ان الجن مخلوق من النار مخلوطا بالدخان

وهو

وهو مخالف لما ثبت انه خلق من مارج من نار لان المارج هو الصافى
من الدخان صرح به الممص وغيره اللهم الا ان يقال المراد بصفائها صفاها
بحسب ظاهر الحس وهو لا ينافى اختلاطها به فى الواقع وهذا اى القول
بجواز ضرب كون من الملائكة موافقا للجن بالذات اشبه بالصواب من القول
بتغايرهما بالذات والحقيقة واوفق للجمع بين النصوص قال فى شرح التاويلات
ليس فى القران ولا فى الاخبار ان الملائكة لم يخلقوا الا من نور بل
وردت الاخبار انها خلقت من غير النور ايضا فقد روى ان نهرا
تحت العرش اذا اغتسل فيه جبرائيل وانتفض يخلق من كل قطرة يقطر منه تلك
وفى الخبر من قال سبحان الله وبحمده خلق منه ملكا يسبح الله تعالى
الى كذا بل ورد فى الخبر ايضا ان الله تعالى خلق ملائكة من النار
وخلق ملائكة بعضها من الثلج وبعضها من النار وكان تسبيحها
سبحان الذى الف بين الثلج والنار فدل ان خلق الملائكة من النور
لا ينفى المخلوق من غير النور لا يكون ملكا الى هنا كلامه ومن فوائد
الاية استقباح الاستكبار وانما هو ههنا من فوائد الاية وقال فيما سبق
والاية يدل الى اخره لانها تدل على كل ما سبق باشارتها بلا انضمام
امر اخر اليها بخلاف ما ذكر ههنا بل يفهم منها من له نفس نعطى ومنهم
منازع بملاحظة الامور الخارجية فانها لا تدل على استقباح الاستكبار
مطلقا بل على استقباح الاستكبار من طاعته تعالى ولا على اقتضائه
مطلقا لصاحبه الى الكفر وكذا الحث على الاسرار لامر وترك الخوض
فى سره وذلك ظاهر وكذا قوله وان الامر للوجوب فان الاية
لا تدل عليه بل تفيده بانضمام آيات اخرى فان قوله تعالى افعصيت
امرى اى تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص
يستحق الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدا فيها اى ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل
الوجوب وايضا قال تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك اى ما منعك
من السجود فى عدم سجودك والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض
وهو انما يتوجه اذا كان الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان

يقول انك ما الزمتنى السجود فعلى ما اللوم والانكار وكذا الحال في قوله
وان الذى علم الله تعالى من خلقه الى آخره فان الآية لم تدل على المطلق اذا
العبرة بالخواتيم وان كان يحكم الحال مومنا قال الحرمين ان الايمان
ثابت فى الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذى هو علم الفوز وآية
النجاة هو ايمان الموافاة فاعتنى السلف وقرنوه بالمشيئة ولم يقصد
والشك فى الايمان المتاجز يعنى انهم قالوا انا نؤمن ان شاء الله تعالى
ولم يقصدوا به الشك فى كونهم مومنين فى الحال وهو الموافاة المنسوبة
الى شيخنا الاشعرى معنى الموافاة الاتيان والوصول الى آخر الحيوة واول
منازل الاخرة ومعنى نسبتها الى الشيخ ان هذه اللفظ انما اشتهرت
منه وتداولت بين اصحابه لا ان المعنى مختص به السكنى من السكون بمعنى
ان اسكن كما يجئ بمعنى صر ساكنا من السكون المقابل للحركة كذلك يجئ بمعنى اتخذ
المسكن من السكنى وان السكنى فى الاصل ماخوذ من السكون لانها استقرار
ولبث فيكون ماخوذا منه بالفرودة وانت تاكيد اكد به المستكن ليصح
العطف عليه اذ لا يجوز العطف عليه بلا فاصل سواء كان ضميرا
منفصلا نحو قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة او غيره كقوله تعالى
ما اشركنا ولا اباؤنا ذكره التحرير فى بعض مصنفاته وهو احسن واحصر من قول
النحاة انه لا يصح العطف على الضمير المرفوع المتصل الا بعد التاكيد بالمنفصل
الا ان يقع الفصل لان ظاهر العبارة يشعر بان هذا الفاصل ينبغى ان يكون
غير الضمير المنفصل وليس كذلك بل المدار وقوع الفاصل سواء كان ضميرا
منفصلا او غيره واما انه كيف يصح عطف الاسم الظاهر على المستكن
فى اسكن حتى توهم بعضهم انه فاعل فعل محذوف تقديره وليسكن زوجك
وهذه الجملة معطوفة على الجملة الاولى فجوابه انه على سبيل التغليب نحو
انت وزيد فعلتما وانا وعمرو فعلنا وانما لم يخاطبهما اولا حيث لم يقل
اسكنا مع انه اخصر تنبيها على انه المقصود بالحكم والمعطوف اى الذى
عطف عليه تبع له فى الحكم كما انه تبع له فى الاعراب والجنة دار الثواب
لا المعنى اللغوى لان اللام للعهد لانه اصل يجب صرف اللفظ اذا وجد
معهود ولا معهود ههنا غيرها لسبق ذكرها كانه رد لما قال فى شرح

التاويلات

التاويلات ان الناس اختلفوا فى الجنة التى امر آدم وحوا بالسكون فيها
اهى التى وعدت للمتقين او جنة من الجنان سوى هذا والاحوط والاسلم
هو الكف وترك القطع على احدهما اذ ليس فى كتاب الله تعالى ولا
فى السنة المتواترة تعيين الجنة فكان التعيين بطريق القطع شهادة على
الله تعالى بما لا علم له وذلك حرام لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم فتدبر رغدا واسعا رافها الرغد والرغد بفتح العين وسكونها
والوعيد الواسع ومنه فلان فى رغد من العيش ورغد بالكسر رغدا من
باب علم والجوهرى نقله بالضم ايضا صفة مصدر محذوف وهو اكلا
اى مكان من الجنة شئتما حل حيث على العموم لاقتضاء ظاهر الابهام
والمقام وانتفاء المانع وسع الامر عليهما اى جوز لهما الاكل من الجنة
على وجه التوسعة البالغة وانما لم يجعله متعلقا باسكن مع انه اظهر
من جهة المعنى ليتحلل الفاصل اذا حد اى ازالة للعلة والعذر اى لئلا يبقى
لهما علة وعذر فى التناول من الشجرة المنهى عنها هذا اولى من قول
صاحب الكشاف من شجرة واحدة لانه مع ابهامه واحتماله للوحدة الشخصية
والنوعية غير متعرض للمقصود وهو كونها ههنا عند الغاية للحصر يعنى
انها قد سبقت للحصر فلم يدركها فيه مبالغات كانه اطلق الجمع واراد التثنية
لان المبالغة ههنا بطريقين احدهما تعليق النهى بالقرب وقد قرره بما لا مزيد
عليه وثانيهما ما ذكره بقوله وجعله سببا لان يكونا من الظالمين او تقول
المبالغة الاولى لما تضمنت الجهات والاعتبارات جعلت كانها اكثر من
واحدة فاعتبرت مع الثانية مبالغات ومنه تجرى وعند للقرب ناخذ
اى الميل بمجامع قلبه اى اطرافه وجوانبه كان كل طرف منه مجمع للخواطر
ويلهيه اى يشغل ذلك الميل القلب وجعل اى القرب عطف على تعليق
النهى سببا لان يكونا من الظالمين الذين ظلموا انفسهم مع ان السبب
فى الحقيقة هو التناول لا القرب منه بارتكاب المعاصى على تقدير ان يكون
هذا الفعل منه قبل النبوة او بنقص حظهما على تقدير ان يكون بعد النبوة
كما سيجئ تحقيقه بالآيات متعلق بنقص اصدر ذلك منهما عن السجود وحملهما
على الزلة لسببها اعلم ان النحاة ذهبوا الى ان عن هذه للسببية والتعليل

ولما كان ذلك بيانا لحاصل المعنى لازمه وكان اصل الكلام على تضمين
معنى الاصرار اعتبر اصل المص اصل الكلام اولا واللازم ثانيا وعكس
صاحب الكشاف حيث قال اى فحملهما الشيطان على الزلة بسببها ثم قال
وتحقيقه فاصدر الشيطان زلتهما وانما قال اصدر زلتهما ولم يورد الفعل
المتضمن على طريق الحال اشارة الى ان ايراده على ذلك الطريق ليس بلازم
فى التضمين ونظيرة عن هذه موجودة فى قوله تعالى حكاية عن قول الخضر لموسى
عليهما السلام وما فعلته عن امرى اى ما اصدرت فعله عن اجتهادى ورأى
وانما فعلته عن امر الله تعالى او ازلهما عن الجنة بمعنى اذهبهما عنها وابعدهما
كما يقول عن مرتبة وزل عنى ذاك اذا ذهب عنك اى من الكرامة والنعيم اقتصر
عليه ولم يقل او من الجنة اذ كان الضمير للشجرة فى عنها لان المعنى واحد مع عدم
عرائه عن التكلف ومقاسمته اياهما قالوا اول من حلف كاذبا ابليس تمثل لهما
اى تشكل حتى شاهداه فقاولهما اى كالمهما بذلك اى بما ذكر من الكلمات
او القاه اليهما بطريق الوسوسة كما يوسوس فى صدور الناس من غير ان
يرى ويشاهد لقوله فى موضع آخر قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض
عدو لكم فان القصة واحدة واهبطا خطاب لآدم وحوا وبعضكم لبعض
عدو حكم فيما بين الذرية مع كونه حالا من ضمير اهبطا ويدل على ان ليس المراد
التعادى والتباغض بينهما بين ابليس بل من بنى آدم قوله فمن تبع هداى الآية
حيث قسمهم الى المؤمنين والكافرين وبين ما لكل من الفريقين من الجزاء اخرج
اى ابليس منها ثانيا بعد ما كان يدخلها للوسوسة بناء على ما قيل انه لم يمنع ان
يدخلها للوسوسة او دخلها مسارقة اما بالتمثل او بالدخول فى فم الحية كما مر
فان قيل ليس هذا تكرار لما سبق بلا وجه قلنا لا لانهما انما ذكر فيما
سبق فى بيان كيفية توصله الى ازلالهما انه بلا دخول او به وعلى تقدير الدخول
فباى طريق دخل وههنا فى بيان ان الدخول الذى يقتضيه الاخراج باى طريق
حصل ولهذا زاد قوله او من السماء فانه لم يذكر فيما سبق وابعدهما كما يقول
زل عن مرتبة وزل عنى ذاك اذا ذهب عنك ومقاسمته اياهما قالوا
اول من حلف كاذبا ابليس تمثل لهما اى تشكل حتى شاهداه فقاولهما
اى كالمهما بذلك اى بما ذكر من الكلمات او القاه اليهما بطريق الوسوسة

كما يوسوس فى صدور الناس من غير ان يرى ويشاهد لقوله تعالى
فى موضع آخر قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فان القصة
واحدة واهبطا خطاب لآدم وحوا وبعضكم لبعض عدو فيما بين الذرية
مع كونه حالا من ضمير اهبطا ويدل على ان ليس المراد التعادى والتباغض
بينهما وبين ابليس بل بنى آدم قوله فمن تبع هداى الآية حيث قسمهم الى
المؤمنين والكافرين وبين ما لكل من الفريقين من الجزاء اخرج اى ابليس منها
ثانيا بعد ما كان يدخلها للوسوسة على ما قيل انه لم يمنع ان يدخلها
للوسوسة وادخلها مسارقة اما بالتمثل او بالدخول فى فم الحية كما مر
فان قيل اليس هذا تكرار لما سبق بلا وجه قلنا لا لانهما انما ذكرا فيما سبق
فى بيان كيفية توصله الى ازلالهما انه بلا دخول او به وعلى تقدير الدخول
فباى طريق دخل وههنا فى بيان ان الدخول الذى تقتضيه الاخراج باى
طريق حصل ولهذا زاد قوله او من السماء فانه لم يذكر فيما سبق حال اى جملة
اسمية وقعت حالا فكان مقتضى القياس ان يكون بالواو ولكن استغنى
فيها بالواو وعن الضمير لان المقصود هو الربط وهو كما يحصل بالواو
ويحصل بالضمير يبغى اى يتعدى بعضكم على بعض بتضليله اى نسبته
الى الضلال وهو الخروج عن الطريق المستقيم طابق الواقع او لا كاشه
الى ما ذكر الراغب انه ليس يريد به المهادشة فقط وانما معنى فقد
ان الملايمة ما بين الرجل والمراة فكثير فى الخلق والخلق حتى ان ما يحمد
من اخلاق الرجل قد يذم من المراة ثم بين قوى الانسان فى نفسه تفاوت
نحذرنا الله تعالى الذى خلقنا منه لنتنبه للاحتراز مما بيننا وبلوغ
السعادة ونسوس منها ما يمكن سياسته وندفع ما يجب مدافعته
موضع استقرار اذ كان مستقر اسم مكان او استقرار ان كان
مصدرا ميميا الى حين يريد به وقت الموت او القيامة اعلم ان الى متعلق
بعامل الظرف الواقع خبرا عن مستقر ومتاع والتقدير المستقر والمتاع
حاصلان لكم الى حين اما حصولهما اذا اريد به وقت الموت فظاهر
واما اذا اريد به القيامة فلان القبر برزخ معتبر تابع من القيامة
فالاستقرار فى الارض الى الدخول فى القبر استقرار الى القيامة وبعد

اخرى من الدنيا فالسكنى فى القبر تمتع فى الارض وقيل جعل ابتداء يوم
القيامة من الموت لان من مات فقد مات قيامته وقيل جعل تقدمات
الشئ من جملته والاول اقرب اقول هذه التكليفات انما يحتاج اليها اذا
اريد استقرار خصوصيات الافراد وتمتعهم واما اذا اريد استقرارهم
وتمتعهم بالنظر الى النوع فلا فان من الظاهر المكشوف ان افراد الانسان
من حيث افراده مستقره ومتمتعته فى الارض الى يوم القيامة لما وردانها
انما تقوم على الكفرة واشرار الناس استقبلها التلقى يجئ بمعنى الاستقبال
وبمعنى التلقن اذا استعمل بمن يقال تلقيه منه اى تلقنه وانما لم يجعله
من هذا مع ظهوره حيث استعمل بمن يترتب الاخذ والقبول والعمل وسائر
مايدخل فى استقبال الرجل اعزته واحباءه كذا قال التحرير اقول فيه بحث
لان الترتيب المذكور انما يأتى بعد صحته استعمال اللفظ فى المعنى الذى
هو فيه غير ظاهر فكيف يصح جعل الترتيب جهة لصحة الاستعمال
فالصواب ان يقال لان تلقن الكلمات لا يترتب على الاهباط بلا تراخ
بوجه من الوجوه بخلاف الاستقبال فان ابتداءه وهو الانتظار الى
الكلمات حصول عقيبه بلا تراخ كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى
فعلى هذا لا يكون من رتبة لقوابل هذه الكلمات بالاخذ وهو الضبط ه
والحفظ والقبول وهو الاعتقاد بها والتزام العمل بموجبها وبها حين
علمها على البناء للمفعول من التعليم اذ علم آدم تلك الكلمات راجعى انت
اما ان يكون راجعى مبتداء بالمعنى الثانى وانت فاعل قايما مقام الخبر لاعتماده
على الاستفهام واما ان يكون انت بالمعنى المشهود وراجعى خبره قدم
عليه للاهتمام كما فى قولك اقايم زيد كما قال ابن الحاجب قال التحرير وقوع
الجملة الاستفهامية جزاء الشرط محل بحث اقول هذا مخالف لما قال
فى شرح التلخيص ويجب ان تنبه ان الجزاء ان يكون طلبيا نحو ان جاك
زيد فاكرمه لانه فعلى استقبالى لا دلالة على الحدوث فى المستقبل
فيجوز ان ترتب على امر بخلاف الشرط لما هو مترتب عليه اللهم
الا ان نعرف بين الامر والاستفهام كالكلام مثال لما يدرك بالسمع
والجراحة مثال لما يدرك بالسمع والجراحة مثال للمدرك بالبصر لتضمنه

اى

اى يضمن تلقى الكلمات معنى التوبة باعتبار تضمن الكلمات اياه على التفا
المذكورة او الذى يكثر اعانتهم على التوبة ماخوذ مما قال الجوهرى
وغيره تاب الله عليه اى وفقها اعلم ان الفاء فى فتلقى يدل على ترتب
التلقى على الهبوط بلا تراخ والفاء فى تاب يدل على ترتب قبول التوبة
على التلقى بلا تراخ وقد روى الامام محى السنة عن ابن عباس رضى الله
تعالى عنهما ان ادم وحوا بكيا على مافاتهما من نعيم الجنة مائتى سنة
ولم ياكلا ولم يشربا اربعين يوما ولم تقرب آدم حوا مائة سنة وفى رواية
ان آدم لما اهبط الى الارض مكث ثلثمائة سنة لا يرفع راسه حياء
من الله تعالى اقول على تقدير صحة الرواية يجوز ان يكون اول التلقى
واخره الذى يصل فيه الكلمات ويعمل بها زمان طويل كرر للتاكيد
ان كان ابليس داخلا فى الخطاب فوجه التاكيد ظاهر والا فهو لكمال
العناية بانزالهم واما تقديم ذكر تلقى الكلمات عليه فلفرط الاهتمام
بصلاح حاله وفراغ باله والاخبار بقبول توبته والتجاوز عن هفوته
قال التحرير وانا اخر ما عسى تتشبث به الملائكة فيما زعموا فى حقه
وقد فضله عليهم وامرهم بالسجود له اقول فيه بحث لان ما ثبت
به الملائكة فى ذلك انما هو فى المحكى ولا تقديم فيه وانما التقديم
فى الحكاية وليس فيها ما يتشبثون به فى ذلك لانها بعد الوقوع بازمنة
تتطاول فاين احدهما عن الاخر اللهم الا ان يقال القرآن لما ثبت
فى اللوح المحفوظ على هذا الترتيب الذى هو عليه الان قبل خلق آدم
جاز ان يطلع الملائكة فيه على زلة ادم ويطلعوا عقيبه على توبته
وقبولها ونزول ذلك اولا ختلاف المقصود بالاهباط ايضا اختلف
وتعدد فمن اهتدى الهدى نجا ومن ضل اى فقد الطريق المستقيم
هلك وانما قال فى الاول دل وفى الثانى اشعر لان هبوطهم الى دار
بليته مدلول لقوله ولكم فى الارض مستقر وكونهم متعادين مدلول
لقوله بعضكم لبعض عدو وكونهم غير خالدين مدلول لقوله الى حين
بخلاف كون اهباطهم للتكليف فانه انما يستفاد من فحوى الكلام
والتنبيه عطف على الاختلاف باحد هذين الامرين احدهما

احدهما التعادی وعدم الخلود والثانی التكليف المفضی الی
الجزاء للجازم الجزم ضبط الوجل امره واحذ بالثقة ولكنه ای آدم نسی
ولم نجد له عزما سیاتی تحقیق معناه وان كل واحد عطف علی ان
مخافة وهو كما تری اشارة الی ظهور ضعفه لان ضمیر منها الثانی
راجع الی الجنة كالاول اذ لم یسبق ذكر السماء فیلزم ان یكون
الهبوط الثانی ایضا من الجنة وایضا لا یلائم لم یجعل استقرارهم فی الارض
وتمتعهم فیها حالا من الاول وان كانت مقدرة وقیل لان التوبة
انما صدرت وهو علی الارض فلا وجه لترتبها علی الهبوط الی السماء
الدنیا بالفاء فیلقی وهو ضعیف لجواز ان یكون ابتداء التلقی
فی السماء وانتهاؤه فی الارض كما مر قال الامام عندی وجه
ثالث اقوی من الوجهین وهو انهما لا زما فامرا بالهبوط فما بار وقع
فی قلبهما ان الامر كما كان لسبب الزلة فبعد ما زال بالتوبة فاعاد الله
تعالی الامر لیعلما ان الاهباط لم یكن جزاء علی الزلة حتی یزول بزوالها
بل كان تحقیقا للوعد فی قوله انی جاعل اقول فیه بحث لانه انما یصح
اذا كان اهبطوا الثانی بعد التوبة ولیس كذلك لان التوبة
فی الارض بعد سنین والامر بالهبوط من الجنة فكیف تاخره
عنها حالة فی اللفظ تاكید فی المعنی فان الجمعیة المطلقة لا یقتضی
بحسب وضعها اتحاد الزمان ولهذا قالوا معنی قولهم الواو للجمع المطلق
انه لثبوت الحكم للتابع والمتبوع من غیر تعرض لتقدم او تاخر او
معیة بل یكفی اشتراك الكل فی بحیث لا یخرج عنه واحد منهما
كالهبوط منها وهو معنی قول ابو البقاء جمیعا حالا ای مجتمعین
اما فی زمان واحد او فی ازمنة بحیث یشتركون فی الهبوط فیكون
كالتاكید المعنوی كانه قیل اهبطوا انتم اجمعون ولذلك ای لكونه
تاكیدا فی المعنی لا یستدعی اجتماعهم علی الهبوط فی زمان
واحد لان التاكید لتقریر ما یفیده الاول لا لافادة امر جدید
وبالتحقیق الذی ذكرناه اضمحل ما قیل لم لا یجوز ان یفید مع التقویة
معنی الاجتماع فی زمان واحد نظرا الی ماخذ الاشتقاق فانه

یفید ان اتحاد الزمان غیر ماخوذ فی مفهومه الشرط الثانی مع جوابه
جواب للشرط الاول رد علی من قال انه لیس بشرط وان كان ظاهره
شرطا الا انه لا جواب له وما مزیدة اكدت بها ان ولذلك ای لتاكدان
بها حسن تاكید الفعل بالنون وان لم یكن فیه معنی الطلب اعلم ان نون
التاكید ملحق باخر ما فیه معنی الطلب من الفعل لتاكیده والمبالغة
فیه كالامر والاستفهام والتمنی والعرض والتحضیض لان وضع هذا
النون لتاكید ما فیه معنی الطلب لان ما یطلب یقصد تاكیده لیحصل فان
الطالب انما یطلب فی العادة ما هو مراده وكان ذلك مقتضیا لتاكیده
وقد لحق القسم وان لم یكن فیه معنی الطلب لان الغالب ان المتكلم لا
یقسم الا علی مطلوبه وكثرت زیادتها فی فعل شرط موكدا بما المزیدة
نحو اما تفعلن وذلك بجریه مجری القسم فی انه لما اكد اول الشرط بما
الزایدة اكد اخره بنون التاكید كما ان القسم لما اكد اوله باللام اكد اخره
بالنون نحو والله لافعلن او لجریه مجری ما فیه معنی الطلب لاشتماله
علی ما یقتضی توكیده وهو ما المزیدة كاشتمال فعل الطلب علی الطلب
المقتضی لتوكیده لانه محتمل فی نفسه لا قطع بوقوعه بل ان شاء هدی بالارسال
والانزال وان شاء ترك لكن لكمال فضله ورافته اكد كلمة ان بما والفعل
بالنون ایماء الی رجحان جانب الوقوع غیر واجب عقلا خلافا للمعتزلة
وكرر لفظ الهدی ولم یضمر یعنی وضع المظهر موضع المضمر حیث لم یقل
فمن تبعه لانه اراد بالثانی اعم من الاول ای اشمل لتناوله الشرع والعقل
بخلاف الاول فانه لا یتناول العقل لحصوله قبل الارسال والانزال
وجه كونه اشمل انه من فی منی یهدی للابتداء وظاهر ان ابتداء كل هدی
كاملا وكان ذا ولا منه تعالی بخلاف الهدی المضاف الیه تعالی
فانها للتشریف واظهار الكمال فلا بد من تناولهما واما ما اشتهر
ان المعرفة اذا اعیدت معرفة كانت الثانیة عین الاولی فاكثری
لا كلی وهو ای الثانی ما اتی به الرسل من الاعتقادیات والعملیات
واقتضاه العقل من الاعتقادیات اولا مدخل للعقل فی الاحكام العملیة
عند الاشاعرة ای فمن تبع ما اتاه من قبل الشرع مراعیا فیه ما یشهد به

يعني يكون عارفا بالله تعالى وبصفاته مصدقا للرسول في معجزاته وما
ترتبت عليها مواظبا على الطاعات مجتنبا عن المعاصي معرضا عن الانهماك
في اللذات والشهوات فانه ح يكون من اولياء الله تعالى فلا خوف
عليهم اي ليس من شانهم ان يخاف عليهم من لحوق مكروه فضلا عن ان
يحل به وتقع عليه مكروه يعني العقاب لان خوف لحوق العقاب على
تخصص لا يكون الا باستحقاق العقاب وهو لا يكون الا لمباشرة المنهي عنه
والمعروض انهم يجتنبون عن المعاصي فكيف يخاف عليهم ان يلحقهم
عقاب وهذا لا ينافي ان يخافوا في انفسهم من ان يزول عنهم حالهم بان
يباشر المنهي عنه لما تقرر ان الولي يجوز ان يسقط عن مرتبة الولاية
دون النبي ولهذا قال تعالى فلا خوف عليهم ولم يقل فلا يخافون فتدبر
ولا هم حيث يفوت عنهم محبوب من الطاعات والعبادات الواجبة
او المندوبة لان المعروض انهم لا يتركونها فيحزنوا عليه اي على فوته
فالخوف اي اذا تقرر ما ذكرنا ظهر ان الخوف انما يكون على المتوقع اي الذي
يتوقع حصوله بسبب وجود سببه المفضي اليه كمباشرة المنهي عنه هٰهنا
فلما لم يقع عنهم تلك المباشرة لم تقع عليهم خوف والحزن انما يكون على الواقع
في الحال كترك الواجب او المندوب فلما لم يتركوه لم يحزنوا والحاصل ان من
حصل العقيدة الصحيحة ولم يباشر المنهي عنه ولم يترك شيئا من الواجبات
بل المندوبات ايضا لا يستحق العقاب ويستحق الثواب نفي الله تعالى
عنهم العقاب بنفي لازمه وهو الخوف عليهم لانتفاء سببه كما مر واثبت
لهم الثواب باثبات ملزومه بطريق الكناية فان الثواب لازم لفعل الطاعات
وتابع له بمقتضى الوعد وقد عرفت ان عدم الحزن انما يكون بفعل الطاعات
على اكد وجه وابلغه وهو اثبات الشيء بالبينة وقرئ هدي على لغة
هذيل كما في نوى في فقاي وعصي ومثوي كانهم ارادوا كسر الالف قبل
المتكلم لان اصل ياء الاضافة ان تكون ما قبلها مكسورا كما في غلامي فلما تعذر
عليه قلبوا الالف الى اخت الكسرة فاجتمع ياآن فصير الى الادغام ولا خوف
عليهم بالفتح قدم وجه الفرق بين القراتين في الاديب فيه واذا تامل
المصنف في تحقيق مراد المصنف ظهر له معنى قوله تعالى الا ان اولياء الله ه

لا خوف عليهم ولا هم يحزنون عطف على فمن تبع اقول لعل النكتة
في افراد المعطوف عليه لفظا مع افراد الضمير الراجع اليه وجمع المعطوف
مع جمع ضميره الايماء الى قلة اولياء الله تعالى وكثرة اعدائه واما الجمع
في عليهم ولا هم يحزنون فكانه الى كثرتهم باعتبار الفضل والشرف كما
سبق في تفسير قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا الذين كفروا بالله وكذبوا
باياته او كفروا بالايات جنانا وكذبوها لسانا يعني ان الكفر
اذا اطلق تبادر منه الكفر بالله تعالى فاذا اعتبر تعلق باء باياتنا بكذبوا
فقط لقربه بقي كفروا مطلقا فيحمل على الاول واذا اعتبر تعلقه بهما لا يبقى
مطلقا بل يكون مقيدا بتعلقه بالايات فقوله فيكون الفعلان متوجهين
الى الجار والمجرور متفرع على الثاني فقط ولكل طائفة من كلمات القرآن
المتميزة عن غيرها بفصل من حيث دلالتها على الاحكام او الغير او الامثال
او الوعيد او نحو ذلك من اللطائف القرآنية ولم يذكره المص لظهوره ه
واشتقاقها من اي بالتشديد لانها تبين اياما اي اي بعضا من بعض
او من ادى اليه اي رجع فابدلت عينها يعني الياء في الاول والواو
في الثاني الفا على غير قياس لسكونهما فانه انما يكون على القياس اذا
تحركتا او اويه او اييه كرمكة الجوهري اختار الاول حيث قال والاصل
اويه بالتحريك قال سيبويه موضع العين من الاية واو لان ما كان
موضع العين واوا واللام ياء اكثر مما موضع العين واللام منه ياآن
مثل شويت اكثر من حييت وابو البقاء الثاني حيث قال الاصل في آية
أيية لان فاها همزة وعينها ولامها ياآن لانها من تأيى القوم
اذا اجتمعوا فاعلت كما اعل قال وباع او آيية بالف بين همزتين
كقائلة بالهمزة من القول فحذفت الهمزة تخفيفا فبقيت اية والمراد
باياتنا الايات المنزلة وهي آيات القرآن على ما هو الظاهر المتبادر
او ما يعمها والمعقولة بان يراد بها الدوال او العلامات المتناولة
لايات القرآن والايات التي في السموات والارض الدالة على الوحدانية
المستحقة على اعتبارها بنحو قوله تعالى وكاين من آية في السموات
والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقد تمسكت الحشوية

بهذه القصة لحشوية يجوزون ان يخاطبنا الله تعالى بالمهمل ه
ويطلق على الذين قالوا الدين تلقى من الكتاب والسنة وهو المناسب
ههنا على عدم عصمة الانبياء العصمة لكم نفسانية يمنع صاحبها من الفجور
ويتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات والجواب
من وجوه اربعة كل منها جواب عن مجموع الوجوه الستة المذكورة الاول
انه لم يكن نبيا حينئذ اذ لم يكن له امة والنبوة لا يتصور بلا امة الثاني ان النهي
للتنزيه يعني سلمنا انه كان نبيا لكن النهي للتنزيه لا للتحريم ليكون مرتكب المنهي عنه
عاصيا فاندفع الوجه الاول من التمسك وانما سماه ظالما وخاسرا الخ دفع ه
للثاني والخامس واما اسناد الغي والعصيان اليه فسياتي الجواب عنه في
موضعه اشارة الى ما قال هناك وفي النعي عليه بالعصيان والغواية
مع صغر زلته تعظيم المزلة وزجر بليغ لاولاده عنها فاندفع الثالث واما
امر اي صاح من ما هو دابا التوبة بلا فيا لما فات عنه من الحظ فاندفع الرابع
وجرى عليه ما جرى الخ دفع للسادس ووفا لما قاله للملائكة قبل خلقه
من صلبه خليفة في الارض فانه لو لم يخرج من الجنة لم يكن خليفة في الارض
الثالث انه يعني سلمنا ان النهي للتحريم لكنه فعله ناسيا لقوله تعالى ولقد
عهدنا الى آدم من قبل فنسي العهد ولم يعن به حتى غفل عنه ولم نجد له عزما
تصميم راي وثباتا على الامر اذ لو كان ذا عزيمة وتصلب لم يزله الشيطان
ولم يستطع تغريره وقيل عزما على الذنب لانه اخطأه ولم يتعمد وكان
ينبغي ان لا يعاقب عليه دفعه بقوله ولعله وان حط عن الامة الخ يؤيده
ما قال صاحب الكشف ترك الاولى سمي ذنبا لانهم مؤاخذون به كما ورد
ان الانبياء لمؤاخذون بمثاقيل الذر وسمي معصية وغواية تحذيرا للانبياء
ولطفا لاممهم ولله تعالى من ذلك ما ليس لغيره يعني لله تعالى ان يسمي
ذلك معصية وغواية وليس لاحد ان يتجاسر عليه هذا هو اللائق بعصمة
الانبياء او ادى فعله عطف على قوله عوتب يعني سلمنا ان النهي للتحريم
وفعله ناسيا لكنه ادى فعله اي ما جرى عليه على طريق السببية المقدرة
فان الشيء قد يقدر سببا يفضي الى شيء مضر في الدنيا ثم ينهى عن مباشرة
ذلك السبب فيكون مباشرته مضرا في الآخرة ايضا حتى اذا باشره احد عمدا

يلحقه

١٩٩

يلحقه الضرران واذا باشره ناسيا يلحقه الضرر الدنيوي فقط واكل
الشجرة من هذا القبيل فلما باشره ناسيا لحقه الضرر الدنيوي على الطريق
المذكور دون طريق المؤاخذة على مباشرة المنهي عنه الحرام لانتفاء
القصد كتناول السم فانه اذا كان على العلم بشانه يضر في الدنيا
والآخرة واذا كان على الجهل بشانه لا يضر الا في الدنيا قال في شرح
التاويلات ويحتمل النهي ايضا عن الشيء على طريق المصلحة والمرحمة
بان يكون في النهي عنه ضرر يرجع اليه في الدنيا من داء ونحوه ولا يخفى
على ذوي الكياسة ان نظر المصادق منه فليتامل لا يقال انه اي الوجه
الثالث باطل لان مبناه اتصاف آدم بالنسيان المقابل للتذكر ولم
يكن كذلك بل كان متذكرا لقوله تعالى بانهما كانا نهيتما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقوله تعالى وقاسمهما
اني لكما لمن الناصحين فان النسيان كيف تحقق مع تذكر العهد
والنهي والتاكيد بالقسم ولو كان ناسيا نسيان الذكر لما احتاج
العدو الى القسم للحمل على ارتكاب المنهي عنه فاجاب بقوله لانه
فيهما اي الآيتين ما يدل على انه تناوله حين ما قاله فيجوز ان يكون
وقت التذكر غير وقت النسيان فلعل مقاله اورث فيه ميلا
طبيعيا الخ اقول هذا توجيه حسن لو كان بين التذكر والنسيان
طول عهد وهو غير معلوم كيف وقد روي عن ابن عباس رضي الله
عنهما انه قال دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج اللهم
الا ان يناقش في صحة الرواية او يجوز اجتماع التذكر والنسيان
في يوم واحد الرابع سلمنا ان النهي للتحريم وانه فعله عامدا غير
ناس الا انه عليه السلام اقدم عليه بسبب اجتهاد اخطا فيه فانه
ظن ان النهي للتنزيه فان قيل كيف يظن ذلك وقد قال تعالى
متصلا بالنهي فتكونا من الظالمين قلنا يحتمل انه اوله ايضا بما مر
من ظلم نفسه وخسارة حظه وانما جرى عليه ما جرى وكان
مقتضى الظاهر ان لا يجري عليه ذلك لان المخطئ في الاجتهاد
معذور بل مثاب تعظيما لشان الخطيئة ليجتنبها اولاده ويحتمل

ان يكون المخطى فى الاجتهاد غير معذور فى تلك الشريعة لاسيما اذا
اتضح خطاؤه وفيها دلالة على ان الجنة مخلوقة خلافا للمعتزلة دل
عليه قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وانها فى جهة عالية دل
عليه قوله تعالى اهبطوا منها وهذا يدل على الاول ايضا وان التوبة
مقبولة وان لم يجب قبولها اولا وجوب على الله تعالى قال امام الحرمين
ثبت سمعا ووعدا بدليل ظنى اذ لم يرد ولك نص قاطع لا يحتمل التاويل
وعند المعتزلة يجب عقلا كما تقرر فى موضعه دل عليه قوله تعالى
فتاب عليه وان متبع الهدى مامون العاقبة دل عليه قوله تعالى
فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وان عذاب النار دايم وان الكافر
فيه مخلد كلاهما فهم من قوله تعالى هم فيها خالدون اما الثانى
فظاهر واما الاول فلان خلود الكافر فيه يستلزم دوامه بلا مرية
وان غيره لا يخلد فيه لمفهوم قوله تعالى هم فيها خالدون
فانه يفيد الحصر عند من يقول بالحصر فى مثل كلمة هو قايلها واعلم انه
سبحانه وتعالى يريد به ربط الاية بما قبلها ويجوز ان يقال لما ذكر هؤلاء
الكذبين عقبهم بقوله يا بنى اسرائيل لما ذكر دلايل التوحيد وهى قوله
تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله وانتم تعلمون ودلايل النبوة
وهى من قوله تعالى وان كنتم فى ريب الى قوله ان كنتم
صادقين ودلايل المعاد وهى من قوله فاتقوا النار التى وقودها الناس
والحجارة اعدت للكافرين الى قوله لهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها
خالدون وعقبها تعداد النعم العامة تقريرا لها اى لتلك الدلايل وتاكيدا
هكذا وقعت العبارة فى النسخ والصواب بتعدادها بالباء الى المفعول
الثانى ونقول عقبته بالشئ اى جعلت الشئ على عقبه ونعدادها بهامن
قوله تعالى كيف تكفرون بالله الى ههنا فانها اى تلك النعم من حيث
انها نعم تعليل للتقرير والتاكيد ناظر الى التوحيد ومن حيث ان الاخبار
بها نعم النبوة على ما هو متعلق بالاخبار خبر ان الاخبار معجزاتها
المقدر فى من حيث يدل صفة معجزة على نبوة المخبر عنها بكسر الباء اى من
يخبر عنها ومن حيث اشتمالها ناظر الى المعاد على خلق الانسان حيث

قال

قال فاحياكم واصوله حيث قال وكنتم امواتا على ما سبق
تحقيقه وما هو اعظم من ذلك وهو خلق ما فى الارض جميعا
وخلق السموات يدل ذلك خبر انها المقدر فى من حيث
جوابها لما اى قال يا بنى اسرائيل اهل العلم والكتاب منهم اى من الانسان
واللام فى ليكونوا البس يتعلق بامرهم ولا يبعدوا الامتناع كونهم
اول المؤمنين حقيقة كما سياتى بل بالحج والمعنى اقتضاء الموجبات
لان يكونوا اول من امن بمحمد وما انزل عليه وهى الدلايل العقلية
والكتب السماوية فان موجبها ومقتضيها ان يكونوا اول من امن
بما ذكر لما سياتى انهم كانوا اهل النظر فى معجزاته والعلم بشانه
والمستحقين به والمبشرين بزمانه فبعد ما فاتهم هذا الشرف
بقى فى ذمتهم وجوب اهل الايمان ولذا صرح بهذا بقوله وامنوا بما
انزلت مصدقا لما معكم وعرض بالاول بقوله ولا تكونوا
اول كافر به هذا تقرير الكلام على طبق مراد المص وسياتى زيادة
فايدة ان شاء الله تعالى والابن من البناء وانما سمى به لانه مبنى ابيه
تحقيقه انك قد عرفت فى تفسير باسم الله ان الابن من الاسماء
التى بنيت اوايلها على السكون واصله بنو فيكون من البناء كما ان اسم
سمو وهو من السمو وكذلك اى لاجل ان الابن سمى بالابن لكونه
مبنى ابيه ينسب المصنوع الى صانعه اذا اريد بالنسبة مجرد الربط
المعنوى سواء كان الصانع مضافا الى المصنوع كما فى المثال
الاول او العكس كما فى الثانى واسرائيل لقب يعقوب عليه السلام
لانه علم يشعر بمدح لملاخظة الاصل يدل عليه قوله ومعناه بالعبرية
صفوة الله وقيل عبد الله فان ايل فى لغتهم بمعنى الله واسرا يجئ
بمعنى الصفوة وبمعنى العبد والعبودية لله تعالى من اشرف الاوصاف
انعمت عليكم اى انعمت بها عليكم بالتفكر فيها والقيام بشكرها
فان مقتضى المقام لما كان حمل الذكر على الذكر القلبى المتحقق حال التفكر
وحال القيام بشكرها جمع بينهما وتقييد النعمة بهم اى بكونها عليهم
لان الانسان غيور حسود بالطبع حمل النعمة المذكورة ههنا على النعمة

التى انعم بها على المخاطبين انفسهم والنعمة التى سنذكرها فى قوله تعالى
يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم على النعم التى
انعم بها على ابائهم لان المذكورة ههنا مختصة بانفسهم والمذكورة
ثمه مختصة بابائهم كما يظهر لمن ينظر فى الموضعين ولهذا
لم يرتض الكلام الكشاف حيث نقله بصيغة التضعيف لانه
خلط بين نعمتى الاباء والاولاد مع الامتياز بينهما فى صريح النص
فقال وقيل اراد بها ما انعم على ابائهم الخ وعليهم عطف على ابائهم
وقد اعترض على الكشاف بان فيما اختاره جمعا بين الحقيقة والمجاز
او جعل قوله عليكم مرادا به ما انعم عليهم وعلى ابائهم فلابد من ارتكاب
التكلف حذفا واعتبارا جامع بان يجعل الخطاب لجميع اسرائيل
الحاضرين والغائبين ويمكن دفعه بان المراد النعم الواصلة الى
المخاطبين ابا بواسطة او بغيرها اما الثانى فظاهر واما الاول
فان انجاء اباء المخاطبين من قتل فرعون والغرق والقتل توبة
نعم واصلة اليهم بواسطة ابائهم لانهم اسباب وجودهم
الذى هو اجل النعم نعم يرد على الكشاف ان تخصيص النعم التى
انعم بها عليهم بها انفسهم بادراكهم زمن نبينا صلعم تخصيص
بلا مخصص اذ لا دلالة للعام على الخاص ولا قرينة يقيده بالايمان
والطاعة متعلق باوفوا بعهدى وكذا قوله بحسن الاثابة متعلق
باوف او بعهدكم والعهد يضاف تارة الى العاهد واخرى
الى المعاهد لان نسبته بينهما بمنزلة مصدر مضاف تارة الى الفاعل
واخرى الى المفعول وان كان بينهما فرق ستقف عليه والوفاء
بهما اى بعهد الله تعالى وعهدنا واخرها هنا اى عن العباد بحيث
يغفل اى العبد ويتغير نائب عن العباد ظهر صحة قوله عن نفسه
اذ كان المناسب لظاهر ما سبق يغفل عن نفسها وما روى مبتدا
خبره قوله فيما لنظر الى الوسايط وههنا بحث وهو ان العهد
وان كان بين اثنين الا ان المعاهد عليه مختلف من الطرفين من
العبد الالتزام ومن الله تعالى الله تعالى الاكرام اما اذا كان

الحاصل بينهما نسبا ولهذا اختلف تعلقه كالقضاء بالنسبة الى
المولى والمولى او اتحد كاثنين توافقا على سفر ونحوه فلا يفترق
المعنى بين الاضافتين اذ لا مرجح من الجانبين بخلاف ما نحن فيه
لانه لما طلب الوفاء ووعد الايفاء كان الواجب ايثار الاضافة
الى من وصوله وهو المعقول فى الموضعين اذ لا معنى لقولنا وف
انت بما عهد عليه غيرك فظهر ان الوجه ليس ما اختاره المص بل ما اختاره
صاحب الكشاف ونقل المص بقوله وقيل كلاهما مضاف الى المفعول
الى اخره لما فيه اى فى اياى فارهبون مع التقديم اى تقديم المفعول
من تكرير المفعول اذ تقديره اياى ارهبوا فارهبونى فان قولنا زيدا اضرب
يفيد التخصيص واذا انضم الى الاضمار على شريطة التفسير مثل زيدا اضربه
ودلت القرينة على ان المحذوف يقدر مؤخرا كان اوكد فى افادة
التخصيص لانه عبارة عن نفى واثبات فاذا تكرر الاثبات صار اوكد على
ان الاثبات اللاحق يمكن ان يعتبر على وجه التخصيص بقرينة كونه تفسيرا
للسابق وان لم يكن هناك شئ من ادواته ولما فيه من الفاء الجزائية الدالة
على تضمن الكلام معنى الشرط كانه قيل ان كنتم راهبين شيئا
فارهبونى فيكون اوكد من الاوكد لان تكرير التعلق تاكيد للاختصاص
وتعليقه بالشرط العام الذى هو وقوع شئ تاكيد على تاكيد بل التحقيق
ان تاخير الفعل فى مثل بل الله فاعبد وربك فكبر وفى مثل زيدا رهبه
مفوض الى القرينة واما فى مثل واياى فارهبون واياى فاعبدون ونحو
ذلك مما دخلت الفاء فى المفسر فيقدر مؤخرا البتة ليقع الاسم موقع
الشرط ويكون اياى فارهبون بمنزلة وربك فكبر ثم دخلت الفاء
بعد حذف الفعل المفسر اعترض ههنا اولا بان فارهبون لا يصلح
ان يجعل من باب الاضمار على شريطة التفسير مثل زيدا رهبته لان الفعل
المشغول بالضمير لا يصلح ناصبا لهذا الاسم على تقدير التسليط لامتناع
توسط الفاء بين المفعول والفعل فينبغى ان يحمل على انه مثله فى كون الاسم
منصوبا بفعل مضمر يدل عليه المذكور كما فى الاضمار والجواب انه منقوض
بمثل ربك فكبر وهو كثير فى الكلام من غير خلاف فى ان المنصوب مفعول

وسره ان الفاء بالحقيقة داخل فى الاسم اى ما يكن من شئ فربك كبر وانما
زحلقت الى الفعل ليقع الاسم فى موضع الشرط كما فى اما زيدا فاضرب
وثانيا بانه لا وجه لجعل الفاء جزائية مع ظهور كونها عاطفة على ما ذهب اليه
صاحب المفتاح ولا يقدح فيه اجتماعها مع الواو العاطفة لان الواو لعطف
المحذوف على الكلام السابق مثل اوفوا بعهدى والفاء لعطف المذكور
على ذلك المحذوف ووجه التغاير ان مدلول الكلام ارهبونى رهبة بعد
رهبة كما ذكر فى قوله تعالى كذبت قوم نوح فكذبوا عبدنا اى كذبوه تكذيبا
بعد تكذيب فالرهبة المستفادة من فارهبون بعد الرهبة المستفادة
من اياى ارهبوا فتغايرا ان ورد بان ليس معنى اياى فارهبونى على تعدد
الرهبة ولو كان فثمة ليس من تاكيد الاختصاص فى شئ واجتماع حرفى
العطف فى مثل وربك فكبر لازم فلا وجه لان جعل الفاء عاطفة مفتقر
الى تعسفات كثيرة مع ظهور الجزائية الموافقة لمقصود الكلام ونقل
الثقات نعم لما حذف الواقع موقع الجزاء حقيقة زحلقت الفاء الى
المذكور المفسر له تحقيقا للمطابقة ودلالة على الجزائية واقامة للمذكور
مقام ما لزم حذفه فان كان بعد الفاء دالا متضمنة للوعد بقوله
اوف بعدكم والوعيد بقوله واياى فارهبون ودالة على وجوب الشكر
بقوله اذكروا نعمتى ووجوب الوفاء بالعهد بقوله اوفوا بعهدى وعلى ان
المؤمن ينبغى ان لا يخاف احدا الا الله بالحصر المستفاد من تقديم
اياى وانما قال فى الاول متضمنة وفى الثانى دالة لان دلالتها على الوعد
والوعيد بالتضمن وعلى البواقى بالالتزام ومقابلة التضمن مع الجزاء
بانتفاء المطابقة دليل ارادة الالتزام افراد للايمان بعد اندراجه
تحت العهد بالامر به بقوله امنوا والحث عليه بقوله مصدقا لما معكم ليكون
من عطف الخاص على العام لان المقصود والعمدة للوفاء بالعهود وكان
ذكر العام توطئة لذكره وتقييد المنزل مبتداء خبره قوله تنبيه على ان
اتباعها الح بانه مصدق لما معهم اشارة الى ان مصدقا حال عن الهاء
المحذوفة فى انزلت من حيث تعليل لكونه مصدقا لما معهم انه اى المنزل
الذى هو القران نازل حسب ما نعت فيها فان القران كان مذكورا

فى التورية كما كان النبى صلى الله عليه وسلم كذلك فعلى هذا
معنى المصدق مظهر الصدق او مطابق عطف على نازل لها
اى للكتب الالهية فى القصص تخالفها اى تخالف الكتب الالهية
من جزئيات الاحكام فانها قابلة للنسخ لكنه لما كان فى الحقيقة بيانا
لانتهاء مدة الحكم الاول والموعد الح فان هذه الامور الكلية
والمواعيد غير قابل للنسخ فعلى هذا معنى المصدق الموافق فان المخالف
للشىء مكذب له وفيما عطف على فى القصص الاول ثم يخالف الناسخ
المنسوخ بل دافعه وطابقه لسبب متعلق تخالفها من حيث متعلق
بمطابق المقدر فى قوله فيما تخالفها وبيان لسر النسخ والحاصل انه
مطابق لها حقيقة وان خالفها ظاهرا ولذلك اى لايجاب اتباعها
الايمان به عرض بقوله ولا تكونوا اول كافر به بان الواجب ان يكونوا
اول من امن به وبهذا يندفع ما يقال انه لا فائدة فى تقييد النهى بالاولية
اذ الكفر منهى كيف ما كان لانهم على لهجوب اهل النظر فى معجزاته
والعلم بشانه لكونه اهل كتاب يفيدهم ذلك والمستفتحين به
اى المستنصرين من الاستفتاح بمعنى الاستنصار ومعنى استفتاحهم
به على الكفرة انهم كانوا يطلبون النصرة عليهم بانه سيظهر نبى
كذا وكذا ويقتلكم والمبشرين بزمانه روى بكسر الشين وفتحها
اقول هنهنا بحث وهو ان العبارات الواقعة فى هذا التعليل تقتضى
رجوع ~~الى القران~~ الضمير الى الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله
الاتى فان من كفر بالقران فقد كفر بما يصدقه تقتضى رجوعه
الى القران وانما وقع هذا من تغيير عبارة الكشاف حيث قال لانهم
كانوا المبشرين بزمان من اوحى اليه والمستفتحين
على الذين كفروا به وكانوا يعدون اتباعه اول
الناس كلهم فلما بعث كان امرهم على العكس اللهم الا ان
يقال اختلف اهل التفسير فى مرجع الضمير فى به فقيل هو الرسول
صلى الله عليه وسلم بقرينة الانزال المقتضى للمنزل عليه وقيل
القران فكان المصنف اشار فى الموضعين الى تجويز الامرين واول كافر

وقع خبرا عن ضمير الجمع جواب عما يقال ان اول افعل التفضيل كما ذكره
وهو اذا اضيف الى النكرة كان لتفضيل الموصوف على المضاف
اليه بالتوزيع اى العدد الذى هو عليه فيجب مطابقته له مثل هو افضل
رجل وهما افضل رجلين وهم افضل رجال يعنى ان هذا الجنس اذا وزع
رجلا رجلا فهو افضل من كل رجل واذا وزع رجلين رجلين فهما افضل
من كل رجلين وكذا الجمع وهنا الموصوف جمع والمضاف اليه مفرد فلا
مطابقة بينهما وتقرير الجواب ان المطابقة تحصل اما بتاويل المضاف
اليه بحيث يصير جمعا فى المعنى بتقدير اول فريق او اول فوج او بتاويل
الموصوف بان يجعل مفردا ويكون المعنى لا يكن كل واحد منكم
اول كافر به على ان يراد تعميم النفى وادخال كل بعد اعتبار حكم النفى
كقولك كسانا حلة اى كل واحد منا قلب المراد به التعريض بانه
كان الواجب عليهم ان يؤمنوا به قبل كل احد لما عندهم من اسباب
الاولية والاولوية لا الدلالة على ما يطلق به الظاهر لبرهة الاشكال
كقولك اما انا فلست بجاهل مثال للتعريض او المراد لا تكونوا اول كافر
بما انزلت من اهل الكتاب فلا يرد الاشكال بمشركى العرب والقرينة
لهذا القيد كون الخطاب مع اهل الكتاب او المراد لا يكونوا اول
كافر ممن كفر بما معه من الكتاب فعلى هذا ضمير به لما معكم وعلى
سبق لما انزلت وهذا الوجه هو الذى تصدى صاحب الكشاف بقوله
وقيل الضمير فى به لما معكم لانه اذا كفروا بما يصدقه فقد كفروا به
ومعنى كونه معهم اعتقادهم به واذعانهم وقبولهم له لا مجرد الاقتران
الزمانى فيختص باهل الكتاب ولا يتناول المشركين من الاعراب فلا يرد
ما قال الفاضل التفتازانى وقد يتوهم انه جواب ثالث عن الاشكال
المعنوى وليس بذلك لانهم لم يكونوا اول كافر بالتورية بهذا المعنى بل المشركون
قبلهم وانما وقع لهم ذلك بعد الكفر بالقرآن او المراد لا تكونوا مثل من كفر
من مشركى مكة يعنى انه على حذف اداة التشبيه والمعنى لا تكونوا فى الكفر
والعناد مثل المشركين ولكم من المعرفة والكتاب ما ليس لهم واول
افعل التفضيل اصله اوول ادغمت الواو فى الواو ولا فعل له لان فائها وعينها

داو وقد دل الاستقراء على انتفاء الفعل مما هو كذلك ثانيها
اولى واصلها وولى فابدلت الواو همزة لانضمامها ضما لازما ولم يخرج
على الاصل كما خرج ووجوه كراهة اجتماع الواوين وما ذكره مذهب سيبويه
وقيل له فعل اذا اصله اوال من وءال اى لجا ومنه الموئل بمعنى الملجا
فابدلت همزته واوا تخفيفا غير قياسى اذ القياس فى تخفيف مثل
هذه الهمزة ان يلقى حركتها على الساكن قبلها ويحذف فاواول
من ال بمعنى رجع فقلبت همزته واوا فصار اوول فادغمت
الواو فى الواو وهذان القولان للكوفيين ووزنه على الثانى افعل
ولا تستبدلوا بالايمان بها والاتباع لها حظوظ الدنيا فيه اشارة
الى امور الاول ان قوله ولا تشتروا استعارة تبعية مبنية على تشبيه
استبدال حظوظ الدنيا بايات الله بالاشتراء وهو ظاهر الثانى
ان الثمن استعارة اصلية حيث شبه حظوظ الدنيا لكونها مطلوبة
عندهم مرغوبة لديهم بالمشترى بقرينة ايقاع الاشتراء عليه
الثالث ان الايات استعارة مكنية حيث شبهت لكونها مبذولة
فى نيل حظوظ الدنيا بالثمن بادخال الباء عليها وانما عبر عن
حظوظ الدنيا بلفظ الثمن اشارة الى انها ينبغى ان يكون وسيلة
مبتذلة مصروفة فى نيل المآرب لا مرغوبة مطلوبة ببذل ما هو اعز
الاشياء اعنى ايات الله تعالى وفيه تقريع وتجهيل قوى حيث جعلوا
الاشرف الاكمل وسيلة الى الاخس الارذل واغراب لطيف
حيث جعل المشترى ثمنا باطلاق لفظ الثمن عليه ثم جعل الثمن
مشترى بايقاعه بدلا لما جعله ثمنا بدخول الباء عليه ونظيره فى كون
لطافة الاستعارة وغرابتها باعتبار الوصفين المتخالفين قوله تعالى
من فضة اى تكونت من فضة وهى مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء
القوارير وشفيفها فاستعير القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف
استعارة الاسد للرجل الشجاع ثم جعلت من الفضة ان القارورة
لا يكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة الرابع ان
باياتى مضافا محذوفا وهو الايمان بقرينة السباق اعنى قوله

امنوا بما انزلت وقوله ولا تكونوا اول كافر به فان قيل استعارة الاشتراء
بالايات للاستبدال بالايمان بها انما يصح اذا كانوا مومنين بها
ثم تركوا الايمان بها بمقابلة حظوظ الدنيا كما سبق في تفسير قوله تعالى
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وههنا ليس كذلك قلنا مبنى
الكلام على ان الايمان بالتورية ايمان بالايات كما ان الكفر بالايات
كفر بالايات بالتورية فيتحقق الاستبدال بلا مرية فتدبر وقيل
كانت لهم رياسة ورسوم الخ قال صاحب الكشاف ولم يقصد المصر
لان التقييد خلاف الاصل وكذا الحال في القول الثاني ولما كانت
الاية السابقة مشتملة على ما هو كالمبادي لما في الاية الثانية فان بذكر
النعمة والتحريض على الوفاء بالعهد بالايمان والتزام الطاعة كالمتقدم
للتحريض على الايمان وترك العصيان ولان الخطاب بها اي بالاية
السابقة لما عم العالم والمقلد فان قيل هذا يخالف لما سبق من قوله خاطب
اهل العلم والكتاب منهم فانه يقتضي ان يكون الخطاب بها للعالمين
قلنا ان بني اسرائيل لكونهم اهل الكتاب عالمون بالنسبة الى المشركين
الا ان بعضهم عالمون بالتورية واحكامها وبعضهم مقلدون لهم
والى ذلك اشار بنعم الكتاب الى العلم في الاول واطلاق العلم في الثاني
واللبس بفتح اللام وهو الذي فعله لبس من باب ضرب الخلط واما اللبس
بضم اللام وهو الذي فعله لبس من باب فبمعنى اكتساء اللباس وقد
يلزمه جعل الشيء مشتبها بغيره اشارة الى ان هذا المعنى مجازي لا حقيقي
كما يشعر به قول الجوهري لبست عليه الامر خلطت لكن كلام الاساس
يدل على انه معنى حقيقي له حيث قال في بيان الحقيقة التبست عليه الامور
الذي تخترعونه فالباء ح صلة اللبس او المعنى يعني على الثاني لا تجعلوا
الحق ملتبسا اي مشتبها غير واضح بسبب خلط الباطل فالباء ح للاستعانة
كانهم امروا بالايمان بقوله امنوا بما انزلت وترك الضلال بقوله ولا تشتروا
فان النهي عن شيء امر بضده وهو اي الاضلال ولما كان لاضلال الغير
طريقان احدهما ان ذلك الغير يسمع دلايل الحق فيشوش عليه بالشبهات
والثاني اخفاء تلك الدلايل عنه ومنعه من الوصول اليها والتمامها

[illegible]

ذكر الاول بقوله بالتلبيس على من سمع الحق وذكر الثاني بقوله والاخفاء
على من لم يسمعه عطفا على التلبيس واخفاء الحق اعم من عدم اظهاره
مع وجوده في التورية ومن نقصه ومحوه عنها ومن تحريفه وتبديله
الى خلاف ما هو عليه فيها او نصب باضمار ان على ان الواو للجمع وهو
المسمى بواو الصرف اصرف المعطوف عن اعراب المعطوف عليه اي
لا تجمعوا لبس الحق بالباطل وكتمانه يعني لا يكن منكم لبس الحق
وكتمانه ويعضده اي يؤيد النصب باضمار ان انه في مصحف ابن مسعود
اي وانتم تكتمون يعني ان المضارع مع الواو في موضع الحال
على حذف المبتدا فيكون بمعنى كاتمين ووجه التاييد ان حصول مضمون
الحال يجب ان يكون مقارنا لحصول مضمون العامل فيكون النهي عن
جمع اللبس والكتمان وهو معنى الواو المذكورة وفيه اي في التقييد
بالحال اشعار بان استقباح اللبس بما يصحبه من كتمان الحق اقول
تحقيقه ان الاصل في لفظ الحق والباطل ان يجريا على اطلاقهما
ولا يراد بهما المعينان السابقان وان القيد الزايد في الكلام
هو المحط للفايدة فاذا اريد مطلق الحق والباطل لم يكن لبس الحق
بالباطل حراما مطلقا بل اذا كان فيه كتم الحق واما اذا كان فيه
مصلحة فلا يؤيده قوله تعالى وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال
مبين فان فيه لبس الحق بالباطل لمصلحة الحاض النصح دون
كتم الحق هكذا يجب ان يفهم هذا الكلام عالمين بانكم
لابسون كاتمون بمعنى ان الجملة حالية بمعنى عالمين
وان مفعول تعلمون حذف لدلالة ما سبق عليه فانه كونهم اي
لابسين كاتمين مع علمهم بذلك اقبح من كونهم كذلك مع جهلهم
به اذ الجاهل بقبح ما باشره قد يعذر بخلاف العالم به ولم يصرح
بالقبح لانه لازم بين بالمعنى الاخص للبس الحق وكتمه وكانه
قصد الى ان العلم بقبح ذلك من الظهور بحيث يستغني عن الذكر
وانما المحتاج اليه علمكم بحالكم وفيه من التقريع ما لا يخفى
والمقصود بهذا الكلام بيان ان ايراد الحال ليس لتقييد النهي

به بل لزيادة تقبيح حالهم يعني صلوة ولا زكوة يريد ان الكلام في
الصلوة والزكوة للاشارة الى المعلوم المعين بل الى الجنس والدلالة
على ان صلوة غير المسلمين ليست بصلوة وكذا زكوتهم امرهم بفروع
الاسلام وهي اقامة الصلوة وايتاء الزكوة بعد ما امرهم باصوله
كما هو اللائق بالحكمة فان البناء بلا اساس لا يثبت بل يفضي الى
الانعكاس وهي الوفاء بعهده تعالى والرهبة منه والايمان
بما انزله والتقوى فان قيل هذا مخالف لما ورد في الحديث ان الاسلام
بني على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
واقام الصلوة وايتاء الزكوة والحج وصوم رمضان قلنا كل من الصلوة
والزكوة اصل بالنسبة الى ساير فروع الاسلام كما سيق في يقيمون
الصلوة الآية وقد يضم اليهما الحج وصوم رمضان وان كان
فرعا بالنسبة الى الايمان فاعتبر ههنا جهة الفرع وفي الحديث
جهة الاصالة فلا اشكال وفيه دليل على ان الكفار مخاطبون
بها اي بفروع الاسلام وهو مذهب الشافعي والعراقيين
من الحنفية وعند عامة مشايخ ديار ما وراء ما وراء النهر من الحنفية
لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات واليه ذهب
القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله
تعالى وهو المختار عند المتاخرين منهم ولا خلاف في عدم
جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام
بل يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات
زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان
فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة في الآخرة
على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب
والزكوة من زكى الزرع اذا نمى فان اخراجها يستجلب النمو يعني ان
الزكوة ان كانت من زكى بمعنى نمى توجد المناسبة بين المنقول عنه
والمنقول اليه باعتبار المال وصاحبه وكذا ان كانت من الزكوة بمعنى
الطهارة وقيل الركوع الخضوع والانقياد بهذا يخرج الجواب عن

استدلال احمد والكرخي والطحاوي وبعض اصحاب الشافعي بالآية
على وجوب الجماعة فانها ح لا يكون قطعية فلا يفيد الفرضية
علك بمعني لفلك اتامرون الناس بالبر تقرير التقرير وعند اهل العربية
قد يكون بمعنى التحقيق والتثبت نحو هل ثوب الكفار ما كانوا
يفعلون اي جوزوا وعوقبوا بما فعلوا وقد يكون بمعنى حمل المخاطب
على الاقرار بما يعرفه والجائه اليه نحو اضربت زيدا اذا اردت ان تحمله
على الاقرار بالفعل ثم التقرير لا يجب ان يكون بالحكم الذي دخل عليه
الهمزة بل يجوز ان يكون بما يعرفه المخاطب من ذلك الحكم كما في قوله
تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين اثنين فان الهمزة فيه
للتقرير بما يعرفه عيسى من حكم هذا الحكم لا بانه قال ذلك وكل من
الاول والثاني مناسب ههنا لا الثالث كما لا يخفى على الناظر
البصير وان جوزه الفاضل التحرير مع توبيخ بمعنى انه ما كان ينبغي ان
يقع وتعجيب اي بيان انه لفظاعته من شانه ان يتعجب منه واعلم ان
امر الناس بالبر ليس منهيا عنه في نفسه بل باعتبار تعلق تنسون
به كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى من البر خلاف البحر يتناول
كل خير اي يطلق عليه لانهم يامرون بكل خير كالمنسات
اشارة الى ان تنسون استعارة تبعية مبنية على تشبيه تركهم انفسهم
من الخير بالنسيان في الغفلة والاهمال والامهال ان ينسى الرجل نفسه
تبكيت يعني ليس الحال ههنا ايضا للتقييد بل للتبكيت وزيادة التقبيح
افلا تعقلون قبح صنيعكم يعني ان مفعول تعقلون محذوف لدلالة
القرينة عليه وهي تلاوتهم الكتاب او افلا عقل لكم يمنعكم يعني
انه منزل منزلة اللازم عما تعملون وخامة عاقبته بتلاوتكم الكتاب
يشير به الى ان قبح صنيعهم شرعي وفائدة الفعل ادراكه فلا تمسك
في ذلك للمعتزلة ثم القوة عطف على الادراك وان فعله فعل
الجاهل بالشرع ناظر الى قوله قبح صنيعكم فيصدكم عنه او الاحمق
الخالي عن العقل ناظر الى قوله او افلا عقل لكم الى آخره فان
الجامع بينهما اي بين الشرع والعقل يابى عنه اي عن الفعل القبيح

شكيمته وهى فى الاصل الحديدة المعترضة فى فم الفرس واباء الشكيمة
مثل افراط الاباء عن الانقياد ليقوم الواعظ بنفسه فتعم غيره لا لمنع
الفاسق عن الوعظ اقول فيه اشكال لان قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا
ما لا تفعلون يدل على المنع ويمكن ان يدفع بان سبب نزول ما روى
ان المسلمين قالوا لو علمنا احب الاعمال الى الله لبذلنا فيه اموالنا وانفسنا
فانزل الله تعالى ذلك لا يقال العبرة لعموم اللفظ لخصوص السبب
لان هذا من ذلك القبيل لفرق تبين بين هذا الامر وذلك القول
فليتامل فلان الاخلال باحد الامرين المامور بهما الاول امر الناس
بالبر والثانى عدم ترك النفس من البر اما كون الاول مامورا به
فظاهر واما كون الثانى فباعتبار ان النهى عن مثل هذا الشئ امر
بضده متصل بما قبله متصل يعنى ان الخطاب لبنى اسرائيل لانه
الظاهر لا للمسلمين لاستلزامه التفكك بانتظار النجح والفرج
توكلا على الله تعالى اشارة الى ان معنى الصبر هذا الانتظار
او بالصوم اشارة الى ان معنى الصبر الصوم والتوسل عطف على
بانتظار عن الاطيبين اى الاكل والجماع حتى يجابوا متعلق بقوله
استعينوا على حوائجكم اذا حزبه امر اى اصابه هم فزع الى الصلوة اى التجا
اليها ويجوز ان يراد بها الدعاء فالمعنى استعينوا بالصبر والالتجاء
الى الدعاء والابتهال الى الله تعالى فى دفع البلاء الذين
يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون اى يتوقعون
لانداع فى امتناع ملاقاة الله تعالى على الحقيقة لكن القائلين
بجواز الرؤية يجعلونها مجازا عنها حيث لا مانع كما فى الكشاف
والقائلين بعدمه يأولونها بما يناسب المقام كلقاء الثواب
ههنا حيث حمل الظن على التوقع لظهور ان لا قاطع بذلك ولذا
قال صاحب الكشاف اى يتوقعون لقاء ثوابه والمص لما كان
~~المراد برجوعهم اليه تعالى~~ من القائلين بجواز الرؤية لم يأول
بتقدير الثواب بل قال لقاء الله تعالى فيكون مراده رؤيته

تعالى ثم لما كان المراد برجوعهم اليه تعالى اذا حمل الظن على معنى
التيقن مصيرهم الى جزائه مطلقا كما سياتى لزم ان يراد به اذا حمل
الظن على معنى التوقع مصيرهم الى جزائه الخاص وهو الثواب
واليه اشار بقوله وينيل ما عنده من الثواب والاكرام فعلى هذا معنى
التوقع الرجاء ويحتمل ان يكون مراده بالتوقع الانتظار وبلقاء الله
تعالى الموت كما ذهب اليه بعضهم ويؤيده ما اخرجه البخارى
من حديث انس عن عبادة بن الصامت مرفوعا من احب لقاء الله
احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقالت عائشة
او بعض ازواجه انا لنكره الموت قال عليه السلام ليس ذلك
ولكن المؤمن اذا حضره الموت بشر برضوان الله تعالى وكرامته فليس
شئ احب اليه مما امامه فاحب لقاء الله تعالى واحب الله لقاءه وان الكافر
اذا احتضر بشر بعذاب الله وعقوبته فليس شئ اكره اليه مما امامه
فكره لقاء الله وكره الله لقاءه فالمراد بما عنده تعالى ما يحصل لهم من
مقدمات الجنات واثار الفوز بالسعادات قبيل الموت وفى القبر
فعلى هذا التحقيق لا يرد ههنا ما اورده النحرير التفتازانى حيث قال
لا يخفى ان الرجوع الى الله المفسر بالنشور او المصير الى الجزاء مما لا يكفى
فيه الظن بل يجب القطع فعطف قوله وانهم اليه راجعون على انهم
ملاقوا ربهم يوجب تفسير الظن بالتيقن البتة اللهم الا ان يقدر له
عامل اى ويعلمون مع انه خلاف الظاهر على انه مندفع بما ذكر فى شرح
المقاصد حيث قال فى بحث ان الايمان يزيد وينقص على ان القول
بان المعتبر فى حق الكل هو اليقين وان ليس للظن الغالب الذى
لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر وقد قال صاحب
المواقف والظاهر ان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض
بالبال حكمه حكم اليقين او الظن بمعنى اليقين ولقاء الله تعالى بمعنى
الحشر اليه والرجوع اليه بمعنى المجازات مطلقا فالمعنى يتيقنون
انهم يحشرون الى الله تعالى فيجازيهم على حسب اعمالهم ان
خيرا فخير وان شرا فشر ويؤيده اى كون الظن بمعنى التيقن وكان

الظن لما شابه العلم فى الرجحان اطلق عليه يعنى ان اطلاق الظن
وارادة اليقين ليس على طريق الحقيقة بل المجاز اقول فيه بحث لان
العلاقة فى هذا المجاز اذا كانت المشابهة كان استعارة ولا وجه لها
ههنا لانها تصريحية او كنية فلو كانت تصريحية لاستعمل اليقين
مكان الظن وقد عكس ههنا ولو كانت كنية لنصب القرينة بايراد لازم
من لوازم اليقين وقد انتفت ههنا فالوجه ان يحمل الظن على معناه الحقيقى
وملاقاة الرب على الموت لانه سببها والمعنى انها الكبيرة الا على الخاشعين
الظانين الموت فى كل لحظة فان من كان كذلك لا يفارق الخشوع ويبادر
الى التوبة كتضمين معنى التوقع اى كما ان اطلاق الظن على التوقع بطريق
التضمين لا الحقيقة الشراسيف اطراف الاضلاع التى تشرف على البطن
جايفا اى طاعن وجارح وانما لم يثقل عليهم بعلها على غيرهم ولهذه النكتة
تقدم تاويل الظن بالتوقع على تاويله بالتيقن فان نفوسهم مرتاضة الخ
مثاله على من وعد على بعض الاعمال والصنايع اجرة زايدة على مقدار عمله
فراه يزاوله برغبة ونشاط وانشراح صدر ومضاحكة لحاضريه كانه يلتذ
مستلذ مزاولته بخلاف حال عامل يتسنى بعض الظلمة اى يكلفه عملا بلا
اجرة ومن ثمة اى من اجل ان الصلوة لا يكون شاقة على الخاشعين الموصوفين
قال عليه الصلوة والسلام وجعلت قرة عينى فى الصلوة الحديث من رواية
النسائى عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
حبب الى الطيب والنساء وجعلت قرة عينى فى الصلوة ولعل التشريف
اذ فيها مناجات الرب مع الامور المذكورة كرره للتوكيد اقول لما حمل
النعمة المذكورة اولا على نعم الاولاد والنعمة المذكورة ههنا
على نعمة الاباء كان الاوجه فى بيان وجه التكرار ان يقول كرره لان
المقصود بالاول تذكير النعمة على الاولاد وبالثانى تذكير النعمة على الاباء
خصوصا متعلق بتذكير التفضيل يعنى وتذكير التفضيل بخصوصه لكونه
اجل النعم وربطه بالوعيد الشديد يعنى قوله واتقوا يوما الاية عطف
على نعمتى فالمعنى اذكروا نعمتى وتفضيلى اى عالمى زمانهم حمل العالم
على موجود سواه تعالى فخصه بالموجود بالفعل فلا يتناول من مضى ومن

يوجد بعدهم من كل الانبيا وان تناول الملك ولهذا استدل بعضهم
على تفضيل البشر على الملك كما سياتى قبل ان يغيروا اى حكم الله بتحريف
التورية ونحوه بما منحهم متعلق بتفضيل وهو ضعيف اذ لا دلالة
فيه على التفضيل من كل جهة عموما ولا من جهة القرب والمكانة عند الله
تعالى خصوصا غايته اذ يكون لهم فضل على الملك بامرها وهو لا ينافى
فضل الملك عليهم بامور كثيرة وقد سبق فى قصة آدم عليه السلام
زيادة كلام يتعلق بهذا المقام ما فيه من الحساب والعذاب يعنى انه
ليس بظرف اذ ليس المقصود الانقاء فى ذلك اليوم بل مفعول به لا بالحقيقة
بل باعتبار ما يقع فيه لا يقضى عنها ومنه جزيه اهل الذمة لانها تقضى
عنهم شيئا من الحقوق فيكون نصبه على انه مفعول به لانه متعد
من اجزا بالهمزة وعلى هذا تعين ان يكون مصدرا لانه لازم واما
اجزا فى بمعنى كفانى فلا يناسب ههنا وابرده اى شيئا منكرا مع تنكير التعين
للتعميم اى تعميم الحكم فى الشفيع والمشفوع فيه وله والاقناط الكلى للخاطبين
من بنى اسرائيل فان عدم الاجزاء اذا لم يختص ببعض الشفعاء ولا ببعض المشفوع عنه
ولا ببعض الحقوق يحصل الياس الكلى فحذف عنه الجار واجرى مجرى المفعول به
ثم حذف هذا على مذهب الكسائى فانه يقول لا يجوز حذف العايد
الا ان يكون قد حذف الجار اولا ثم العايد ثانيا وقال بعضهم لا يجوز
الا مران وقال بعض المحققين الاقيس عندى ان يكون الحرف قد حذف
اولا فجعل الظرف مفعولا به كما قال الشاعر ويوم شهدناه سليما وعامرا
ثم حذف العايد قال ابو الحسن حذف العايد من الصلة ثم الصفة ثم الخبر
حتى انه ضعيف قليل فى السعة لان الجملة التى تقع خبرا عن المبتداء
حديث عنه واجنبية منه فالعايد منها يصلها به لكنهم شبهوها بجملة
الصفة كما شبهوا جملة الصفة بجملة الصلة من حيث كانت الصفة توضح
الموصوف كما ان الصلة توضح الموصول الا ان الموصول يلزمه ان يوصل
والموصوف لا يلزمه ان يوصف وانما حسن وكثر فى الصلة لانها كبعض
اجزاء الكلمة فاذا قلت الذى بعثه الله تعالى فقد نزلت الذى والفعل
وفاعله ومفعوله منزلة اسم مفرد فاثروا التخفيف بحذف بعض الاربعة

وكان المفعول اولى لكونه فضلة فدورد حذفه في غير الصلة كثيرا
حسنا كما حذف العايد المنصوب من الصفة في قوله اى قول الحارث
بن كلدة الثقفي او مال ابوا اى اصابوه بمعنى وجدوه هو من قطعة
كتبها الى بني عمه وهي الا ابلغ معاتبتي وقولي بني عمي فقد حسن العتاب
وسل وهل كان لي ذنب اليهم هم منتي فاعتبهم غضاب كتبت اليهم
كتبا مرارا فلم يرجع الي لها جواب فما ادري اغيرهم تناء وطول العهد
ام مال اصابوا فمن يك لا يدوم له وصال وفيه حين يغترب انقلاب
اى من النفس الثانية العاصية يعني ضمير منها في الموضعين عايد الى
النفس الثانية التي غير المجزي عنها وهي التي لا يؤخذ منها عدل ومعنى
لا يقبل منها شفاعة ان جاءت بشفاعة شفيع لم يقبل منها او من الاولى
يعني يجوز ان يرجع الى الاولى بمعنى انها لو شفعت لها لم يقبل شفاعتها
كما لا يجزي عنها شيئا ولو اعطت عدلا عنها لم يؤخذ منها وكانه اريد بالاية
نفي ان يدفع العذاب احد عن احد من كل وجه يشير به الى يوضح الوجه الثاني
على الاول فانه اما ان يكون قهرا الخ يعني ان المراد نفي جميع ما يتصور
في ذلك الدفع من الطرف غايته انه لم يراع في الذكر الترتيب وغيره في
طريق النصرة الاسلوب بحيث لم يقل ولا هي اى النفس الجازية تنصرها
اى المجزية اشارة الى ان هذا الطريق مستعمل بحيث لا يصح ان يسند الى احد
ذاته لا خلاص لهم بهذا الطريق البتة لما في تقديم المسند اليه من تقوى
الحكم واعترض عليه بان المقصود بسوق الاية هو اندفاع العذاب وعدم
الخلاص لانه المناسب لوجوب الاتقاء وانما نفي الدافع بالعرض مع ان
عود الضمير في لا يؤخذ منها عدل الى النفس الثانية في غاية الظهور وان
حمل ولا هم ينصرون على ذكر تكلف والجواب عن الاول ان الاية
لما نزلت لاقناط اليهود وقطع طمعهم ان اباهم يخلصونهم
كان المقصود بسوق الاية نفي الدفع لا الاندفاع فيكون مقصودا اصليا
لا بالعرض وعن الثاني ان عود الضمير في لا يقبل منها شفاعة الى الاولى في
غاية الظهور بل اظهر من ذلك فاين الترجيح وعن الثالث ان ما ذكر من فائدة
التغيير خاصية افادتها خصوصية التركيب مبنية على قاعدة علم المعاني

فكيف

فكيف يكون تكلفا هذا والاحسن رجوع الضمير الاول الى النفس الاولى
والثاني الى الثانية فيكون من قبيل اللف والنشر المرتب ولانفكاك
لوضوح الرجوع بادي في ملاحظة لمعنى العبارتين وبعد ما لاح لي هذا
وجدت في تفسير الكواشي تصريحا به حتى انه لم يذكر وجها غيره ينصرون
من عذاب الله اصل النصر الاعانة فالمراد ههنا الاعانة بمنع العذاب
والضمير لما دلت عليه النفس الثانية المنكرة الواقعة في سياق النفي من
النفوس الكثيرة يعني ان الضمير ليس عايدا الى النفس المنكرة من حيث
كونها لعمومها بالنفي في معنى الكثرة بل الى ما تدل عليه من النفوس الكثيرة
حتى ان هذا يكون من قبيل ما تقدم ذكره معنى بدلالة لفظ اخر بخلاف
مثل فما منكم من احد عنه حاجزين فان الضمير عايد الى لفظ احد لانه في
معنى الجماعة ثم لما ورد ان الضمير اذا عاد الى النفوس كان المناسب
هن بالتانيث لا هم بالتذكير دفعه بقوله وتذكير بمعنى العباد او الاناسي
كما تقول ثلثة انفس بالتاء مع تانيث النفس لتاويل الانفس بالاشخاص
او الرجال وقد تمسكت المعتزلة بهذه الاية على نفي الشفاعة لاهل
الكباير وخص اهل الكباير بالذكر لان المتنازع فيه بخلاف قبول
الشفاعة للمطيعين في زيادة الثواب وعدم العقاب القبول
للكفار اصلا فانه وفاق واجيب بانها مخصوصة بالكفار للايات
والاحاديث يعني ان الاية عام وخص منه البعض للوفاق في
قبول الشفاعة للمؤمنين في زيادة الثواب مع شمول اللفظ اياها
نظرا الى نفسه فيكون ظنيا بالوفاق فيجوز تخصيصه بالايات
والاحاديث الواردة في الشفاعة لاهل الكباير اما الايات فقوله
تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فانه ذكر في معرض التهديد
للكفار ولو لا شفاعة لغيرهم ايضا لم يكن لتخصيصهم بالذكر في حال
تقبيح امرهم معنى وقوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق
المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن
عهدا وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا بالايمان والتوحيد
لقوله عليه الصلوة والسلام من قال لا اله الا الله ولم يشرك به شيئا

فقد اتخذ عند الرحمن عهدًا فيكون داخلا تحت هذه الآية وقوله
تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات فانّ الامر بطلب
المغفرة يدل على صحة الشفاعة منه عليه الصلاة والسلام اذ لا معنى
للشفاعة الا طلب المغفرة للغير واما الاحاديث فقوله صلى الله عليه
وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو حديث مشهور وقوله اسعد
الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال لا اله الا الله خالصا من قلبه
او نفسه وقوله عليه الصلوة والسلام يدخل الجنة بشفاعة رجل
من امتي اكثر من بني تميم ويؤيد ان الخطاب معهم الخ هذا تاييد للجواب
بعد تمامه فاياك وان تتوهم انه من الجواب فتخطئ المصر فتخطئ عطف جبرئيل
وميكائيل على الملائكة يعني انه من عطف الخاص على العام لزيادة الاعتناء
بشان الخاص اصل آل اهل لان تصغيره اهيل هذا قول البصريين فقيل عليه
انه مصغر اهل واجيب بانه لم يسمع اويل وسمع اهيل ولو كان اصله ذلك
لوجد مصغره فانه مما يصغر في الجملة ولا يرد ان اختصاصه باولي الاخطار
يمنعه فانه قد يرد للتعظيم وقد يقصد تحقير من له تغلب فقد خطر
او تقليلهم وقال الكسائي اصله اول وقال سمعت اعرابيا فصيحا يقول
اويل في تصغيره قال ثعلب فقد صار اصلين لمعنيين لا كما قال اهل
البصرة وخص بالاضافة الى اولي الخطر كالانبياء والملوك يعني انه جرى فيه
تخصيصان حيث لا ينصاف الى البلاد والحرف ونحو ذلك فلا يقال
آل مصر وآل الاسلام وآل البيت وآل التجارة كما يقال اهلها ولا ينصاف
من العقلاء الا الى من له خطر في امر الدين والدنيا كآل النبي او للدنيا
فقط كآل فرعون ولذا عقب هذا الكلام بتفسير فرعون فقال
وفرعون لقب لمن ملك العمالقة هم قوم كانوا ولاة مصر نسبوا الى عمليق
وهو ابن لاوذ بن ارم بن سام بن نوح وقيل عمليق بن سام بن نوح ككسرى
معرب خسرو وقيصر ملكي الفرس والروم من اللف والنشر المرتب
والظاهر المتبادر من العبارة ان مثل فرعون وكسرى وقيصر من علم
الجنس ولذا منع الصرف ولكن جمعه باعتبار الافراد مثل الفراعنة
والاكاسرة والقياصرة يدل على انه علم شخص سمي به كل من ملك ذلك

وضعا ابتداءً بنا ولعتوهم اشتق منه تفرعن الرجل اذا عتا فان
الجامد لا تشتق منه الا باعتبار معنى يلزمه يسومونكم اي يطلبون لكم
في الصحاح سمتك الشيء طلبته لك من ساماه خسفا اذا اولاه ظلما الخسف
النقصان والذل واصل السوم الذهاب في طلب الشيء قال الراغب
فهو لفظ مفرد لمعنى مركب الذهاب والابتغاء واجري مرة مجرى الذهاب
فقيل سامت الابل فهي سائمة اذا ذهبت في المرعى وسمته كذا تعدى
تعديته والجملة يعني يسومونكم حال ويحتمل الاستئناف فانه قبيح بالاضافة
الى سائره يعني ان الكل قبيح في نفسه لكن هذا قبيح بالاضافة الى الباقي
حتى كانه ليس بقبيح بالنسبة اليه بيان ليسومونكم ولذلك لم يعطف
بخلاف ما في سورة ابراهيم من قوله تعالى ويذبحون بالواو اذ لم يجعل
ثمة بيانا بل جعل التذبيح كانه جنس آخر لانه ادى على جنس العذاب
وازداد عليه زيادة ظاهرة فان قيل اي سر في جعله بيانا ههنا واعتبار
المغايرة ثمة قلنا لعل السر ان الثانية وقعت بعد قوله تعالى ولقد
ارسلنا موسى باياتنا ان اخرج من الظلمات وذكرهم بايام الله ان في
ذلك لايات لكل صبار شكور والمراد بايام الله على ما ذكره رئيس
المفسرين ابن عباس رضي الله تعالى عنهما نعماؤه وبلاؤه فكان
المقام مقام تذكير النعماء والبلاء وتعديد افرادهما امتثالا للامر في ذكرهم
فالمناسب ذكر الواو الدال على الاستقلال بخلاف الاولى فانها
وقعت في مقام تعداد اساءتهم بعد الاحسان واختيارهم الضلال
والكفر على الهداية والايمان فلا يناسبه الواو وكما لا يخفى سيولد
منهم من يذهب بملكه فجعل على كل عشرة من النساء رجلا فقال انظروا الى
كل امرأة ولدت فان كان ذكرا فاقتلوه وان كان انثى فابقوه
وكان ذلك اعظم الرزية كما قال الشاعر ومن اعظم الرزء
فيما اري بقاء البنات وموت البنين امتحانه اي البلاء بمعنى المحنة
ان اشير بذلكم الى صنيعهم وهو مصدر يسومون ويذبحون
ويستحيون اطلق عليهما اي على كل واحد منهما ويجوز ان يشار بذلك
الجملة اي جملة صنيعهم والانجاء ويراد به اي بالبلاء الامتحان الشائع بينهما

اى بين المحنة والمنجز فيكون مشتركا معنى لا لفظا وان جاز تعميمه
عند الشافعية وهذا الوجه مختار الراغب تسلطه عليكم على الوجه
الاول او بعث موسى وتوفيقه لتخليصكم على الوجه الثانى او بهما على الثالث
واذ فرقنا بكم البحر هو النيل على ما ذكره الامام النسفى فى التيسير وقال
الامام البغوى هو بحر قلزم طرف من بحر فارس وقال قتادة بحر وراء مصر
يقال له اساف بسلوككم فيه يعنى ان الباء فى بكم للاستعانة بالتشبيه
بالآلة فيكون استعارة تبعية فى معنى باء الاستعانة او بسببا نجاتكم
يجوز ان يكون للسببية الباعثة بمنزلة اللام او ملتبسا بكم يعنى ان يكون
للمصاحبة فيكون الظرف مستقرا كقوله اى كما فى قول ابى الطيب المتنبى
كان حولنا كانت قديما تسقى فى قحوفهم الحليبا فمرت غير نافرة عليهم
تدوس بنا الجماجم والتريبا تسقى من التسقية القحف اناء من خشب الحليب
من اللبن القريب العهد بالحلب والجمجمة عظم الراس المشتمل على الدماغ والتريبة
عظم الصدر يصف خيله بانها الفت الحروب لا تنفر من القتلى وانها
كرام تسقى الحليب اذ العرب انما يسقى الجياد خاصة اذ اريد فرعون
وقومه كما اريد ببنى آدم فى قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم آدم وبنوه هو
للعلة المذكورة ههنا نفخ الله تعالى فيها كوى الكوى بالكسر جمع كوة
بالفتح كبدرة وبدر وبالضم جمع كوة بالضم تسامعوا اى بكلامهم
وقول صاحب الكشاف وتسامعوا كلامهم تسامح لان التسامح فى
كتب اللغة معدى بالى لا بنفسه فالتطم البحر عليهم وهو ضرب
امواج البحر بعضها ببعض وتعديته بعلى لتضمنه معنى الاشتمال عزامة
محمد متعلق فيهم بمعزل من معجزاته من جملتها القرآن الذى لا تطلع على اعجازه
الا المذاق فى العربية واخباره عليه السلام عنها اى عن هذه
الواقعة من جملة معجزاته على ما مر من تقريره انه عليه السلام اخبر بها
مع انه لم يتعلم ولم يعلم انه استفاده من الوحى لما دوا الى مصر بعد هلاك
فرعون المتبادر من ظاهر العبارة ان يعود موسى مع بنى اسرائيل الى مصر
وليس كذلك لما ذكره الامام الثعلبى انه لما اغرق فرعون وقومه ونجا
موسى ومن معه بعث موسى جندين عظيمين من بنى اسرائيل كل جند اثنى

بقوله

الله تعالى

عشر الفا الى مداين فرعون وهم يومئذ خالية من اهلها قد اهلك الله
تعالى عليها وهم روساهم ولم منهم الا النساء والصبيان والزمنى والمرضى
والهرمى وامر على الجندين يوشع بن النون وكالب بن يوقنا فدخلوا
بلاد فرعون وغنموا ما كان فيها من اموالهم وخلف يوشع على قوم
فرعون رجالا منهم وعاد الى موسى بمن معه من المؤمنين غانمين
شاكرين فبعدما هلك عدوهم وعبروا البحر يوم عاشورا ولم يكن
لهم كتاب ولا شريعة يرجعون اليها وعد الله تعالى موسى ان يعطيه
التورية وضرب له اى عين سماه البحر البيان اذا القعدة وعشر
ذى الحجة بان يصومها ويجيء الى الطور فلما ذهب اليه استخلف
هارون على بنى اسرائيل ومكث فى الطور اربعين ليلة وانزلت عليه
التورية فى الالواح وكانت الالواح من زبرجد فقربه الرب نجيا وكلمه
من غير واسطة واسمعه صرير القلم قال ابو العالية بلغنا انه لم يحدث
حدثا فى الاربعين ليلة حتى هبط من الطور فان قيل ظاهر قوله تعالى
ههنا واعدنا موسى اربعين ليلة يفيد ان المواعدة كانت من اول الامر
على الاربعين وقد قال تعالى فى الاعراف وواعدنا موسى ثلثين ليلة
واتممناها بعشر اجاب الحسن البصرى بان وعده كان ثلثين ليلة ثم
وعد عشرا فكان المجموع اربعين ليلة وهو كقوله ثلثة ايام فى الحج
وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة لانه تعالى وعده الوحى ووعد
موسى المجيء للميقات الى الطور فان قيل ان اربعين ليلة اما مفعول فيه
او به لا سبيل الى الاول لان المواعدة لم تقع فيها ولا الى الثانى اما
بدون تقدير مضاف فانه لا معنى لمواعدة نفس الزمان واما مع تقدير
المضاف فلانه اما ان يقدر الامران ولم يعهد فى العربية تقدير
مضافين محذوفين لشيء واحد مثل ثبت زيدا بمعنى ثوبه وفرسه
او تقدر واحد منهما ولا يصح تعليق المواعدة به لان الوحى موعود من الله
تعالى لا من موسى والمجيء بالعكس وانما يصح ذلك فى قراءة وعدنا
موسى وفى اربعين ليلة اجيب بانه فى موضع المفعول به باعتبار ما
يتعلق بها من الاحوال والافعال الصالحة لتعليق الوعد به ويكون

الفرق بين الميقات والوقت ان الميقات ما قدر فيه عمل من الاعمال والوقت وقت الشيء ... كذا فى م

من الطرفين وعد متعلق به الاتيان من الله تعالى الوحي وتنزيل التورية
ومن موسى المجيء او الاستماع والقبول وكذا الحال في كل موضع تبين فيه
اختلاف الطرفين في باب المفاعلة ثم اتخذتم العجل الذي صاغه السامري
من على القبط التي استعارها بنوا اسرائيل حين خروجهم من مصر من بعد
موسى يعني ان الراجع الى موسى يجوز ان يبقى على الظاهر وان كان تحقيقة
المعنى على تقدير مضاف اكتفاء بقرينة الاستعمال فان الشخص اذا ذهب
او مات او عزل يقال بعد فلان قولا شايعا ولا يلاحظون الحذف كما لا
يلاحظون متعلق الظرف المستقر او مضيه يعني يجوز ان يعتبر
حذف المضاف لان اصل المعنى عليه ثم اتخذتم الها معبودا فحذف
المفعول اما لمجرد الاختصار او لتعينه او ادعاء تعينه لكي تشكروا
عفوه لم يقل ارادة ان يشكروا كما في الكشاف لا يصح عندنا لان
ارادته يستلزم الوقوع ولم يقع وقد سبق تحقيق المقام في قوله تعالى
لعلكم تتقون يعني التورية الجامع بين كونه كتابا وحجة تفرق بين الحق
والباطل لما اقتضى العطف التغاير وكان الاحسن الحمل على الاتحاد جعل
العطف للتغاير بحسب الاوصاف كما في الى الملك القرم وابن الهمام على
ما سبق وقيل اراد بالفرقان الى اخره بني هذا الاقوال على التغاير
بالذات واذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد فراهم قد اتخذوا
العجل يا قوم انكم ظلمتم انفسكم اي نقصتم ثوابكم الذي كان
يحصل بالاقامة على العهد او اضررتم بانفسكم فان ما يؤدي الى ضرر الابد
من اعظم الظلم ولذا قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم لكن من حقه
ان يقيد لئلا يتوهم انه ظلم الغير لان الاصل فيه ما يتعدى ولذا قال
انكم ظلمتم انفسكم فتوبوا الى بارئكم قالوا اجعل الله تعالى توبتهم قبل
انفسهم ويجوز ان يكون اهل التوبة الرجوع والندامة كما في غير هذه
القصة ويكون القتل تماما لها فعلى الاول المعنى فاعزموا على التوبة
فلما ورد ان التوبة يكون اصل التوبة اذا كانت عبارة عن القتل
فكيف يصح تعلق الى بتوبوا اذ لا معنى لان يقال اقتلوا انفسكم
الى بارئكم اشار الى دفعه بقوله والرجوع الى بارئكم يعني ان تعلق

الحرف فيها باعتبار معنى الرجوع فان كونها عبارة عن القتل لا يقتضي
سقوط معنى الرجوع بالكلية غايته انه تعالى حصر طريق رجوعهم
في القتل فكانه قيل فاعزموا على الرجوع بقتل انفسكم ثم لما كان
البارئ في اللغة بمعنى جاعل الشيء بريئا وجب ان يكون اذا نسب
اليه تعالى بمعنى خالقه بريئا من التفاوت اما الخلق فظاهر
واما عدم التفاوت فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من
تفاوت فان قيل قوله مميزا بعضها عن بعض بصور وهيئات مختلفة
يدل على التفاوت قلنا فسروا التفاوت بالاختلال والنقصان
فاين هذا من ذلك او نقول المراد عدم تلاؤم الاجزاء والاعضاء
وهو لا ينافي التميز بالاشكال المختلفة ثم لما ورد ان لفظ البارئ
كيف يدل على التميز المذكور بينه بقوله واصل التركيب لخلوص الشيء
عن غيره فان هذا الخلوص يلزمه ذلك التميز وانما قال اصل التركيب
لان ما هو على سبيل المضي برى بكسر الراء وما هو على سبيل الانشاء
برئ بفتحها وعلى الثاني المعنى ما ذكره بقوله او فتوبوا فاقتلوا انفسكم
تماما لتوبتكم اقول ههنا احتمال ثالث وهو ان يكون التوبة على المعنى
الاول والفاء للتفصيل بعد الاجمال كما في قوله تعالى ونادى نوح
ربه فقال وقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا
او هم قائلون بالبخع وهو قتل الشخص نفسه فاللفظ على هذا
حقيقة واما على القولين الاخيرين فمجاز حيث جعل المقتول نفس
القاتل لما بينهما من التعلق والاتحاد روي ان الرجل يرى بعضه اي
ولده وولد ولده وقريبه بالنون اي مصاحبه وفي بعض النسخ قريبه
بالتاء فيرادبه قريب غير البعض ضبابة شبه سحابة تغشى الارض
كالدخان ونزلت التوبة اي قبولها والفاء الاولى للتسبيب لا العطف
لاستلزامه عطف الانشاء على الخبر والثانية للتعقيب اما على التاويل
الاول فلان القتل عقيب العزم على التوبة واما على الثاني فظاهر
واما على الثالث الذي ذكرناه فلان تعقيب كون المذكور بعدها
كلاما مرتبا في الذكر على ما قبلها من غير قصد الى ان مضمونها عقيب

في الاعتقا

مضمون ما قبلها في الزمان الى ان موضع التفصيل بعد الاجمال من حيث
انها طهرة عن الشرك بالنظر الى الدنيا ووصلة الى الحيوة الابدية بالنظر
الى الاخرة متعلق بمحذوف ان جعلته من كلام موسى لهم فيكون جزاء
شرط محذوف تقديره ان فعلتم ما امرتم به فتاب عليكم اى فقد
تاب عليكم بتقدير قد ليصح دخول الفاء وانما انتظم في قول موسى
عليه السلام لانه لا معنى لان يقول الله تعالى لهم الان ان فعلتم فقد
تاب عليكم او عطف على محذوف عطف على متعلق ان جعلته
خطابا من الله تعالى لهم على طريقة الالتفات من الغيبة الى الخطاب
حيث عبر عنهم بطريق الغيبة بلفظ قوم مثل في الغباوة فان
من امثال العرب ابلد من الثور وان لم يعرف عطف على انهم بلغوا
حقيق بان يستر منه قال تعالى لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم
ان عذابي لشديد الذي يكثر قبول التوبة اما الاكثار فمن صيغة المبالغة
واما توفيق التوبة فلما قال الجوهري وقد تاب الله عليه وفقه
لها او قبولها عطف على توفيق التوبة فانها اذا نسبت الى الله تعالى
قد يراد بها قبولها وقد مر مرة ويبالغ في الانعام عليهم بيان لمعنى
الرحيم لاجل قولك او لن نقر لك بمعنى ان معنى لك هذا ان اريد بالايمان
معناه العرفي وباق على ظاهره اذا اريد به معناه اللغوي استعيرت
للمعاينة اذ حقيقته الجهر في الصوت ونصبها على المصدر لانها
نوع من الرؤية فنصبت بفعلها كما نصبت القرفصاء بفعل الجلوس
الى ان المفعول المطلق ههنا لبيان النوع او الحال من الفاعل والمعنى
نرى الله معاينين اياه او المفعول والمعنى معاينا محسوسا فيكون
حالا من الفاعل قطعا والقائلون هم السبعون الذين اختارهم
موسى للميقات قال الامام للمفسرين قولان الاول ان هذه الواقعة
كانت بعد ان كلف الله تعالى عبدة العجل بالقتل قال محمد بن اسحاق
لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه ورأى ما هم عليه من عبادة
العجل قال لاخيه والسامري ما قال وحرق العجل والقاه في البحر فاختار
من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا لموسى سل

ربك حتى سمعنا كلامه فسال موسى عليه السلام ذلك فاجابه الله تعالى
اليه فسمعوا الكلام تعالى مع موسى عليه السلام ذلك فاتقول له
افعل ولا تفعل فبعد تم الكلام قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
الثاني ان هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدى لما تاب بنو اسرائيل
من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم امر الله تعالى ان ياتيه في ناس من
بني اسرائيل من عبادة العجل يعتذرون اليه من عبادتهم العجل فاختار موسى
عليه السلام سبعين رجلا فلما اتوا الطور قالوا لن لك حتى نرى الله
اقول يعلم من هذا ضعف ما قال الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد ان
السائلين القائلين لن نؤمن لك الخ حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين
ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله تعالى وانما الحاضرون
هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى في الاخبار
بالرؤية وفي مجمع البيان انهم اختلفوا في سبب اختياره اياهم ووقته
فقيل انه اختارهم حين خرج الى الميقات ليكلمه الله تعالى بحضرتهم
ويعطيه التورية فيكونوا شهداء له عند بني اسرائيل لما لم تثق بخبره ان الله
يكلمه فلما حضروا الميقات وسمعوا كلامه تعالى سألوا الرؤية فاصابتهم
الصاعقة فانه اسبحانه بحديث الميقات ثم اعترض بحديث العجل فلما
تم عاد الى تتمة القصة وهذا الميقات الاول وقيل انه اختارهم بعد
الاول للميقات الثاني بعد عبادة العجل ليعتذروا من ذلك فلما سمعوا
كلام الله تعالى قالوا ارنا الله جهرة فليتامل لفرط العناد والتعنت
الهف الاساس تعنتني سالني عن شيء اراد به اللبس على يعني ان كفرهم
وعقابهم بسببه لتعليقهم ايمانهم على الرؤية في الدنيا بالعناد
والتعنت وطلب المستحيل لا في ذاته بالنظر الى ما ظنهم فانهم
ظنوا ان الله تعالى لشبه الاجسام الخ فهو رد على المعتزلة حيث
جعلوا سبب كفرهم وعقابهم طلب الرؤية وانتم تنظرون
ما اصابكم بنفسه ان فسر الصاعقة بالنار او اثره ان فسرت
بغيرها وهو ما يحصل للها لك من مقدمات الهلاك كالاضطراب
ونحوه قال صاحب الكشاف بعد ما نقل الاقوال الثلثة في معنى

في معنى الصاعقة والظاهر انه اصابهم ما ينظرون اليه لقوله وانتم
ترجيحا للقول الاول والمصنف اشار الى رده بقوله واثره عطفا على ما
اصابكم فان النظر لما اطلق ولم يقيد بالمفعول كان الظاهر ان يبقى على
اطلاقه وقيد البعث بقوله ثم بعثناكم كقوله تعالى في نحو اصحاب الكهف
ثم بعثناهم قالوا ان موسى لم يمت بل اغمي عليه او كمر يقوم عطف
على النعمة او البعث لما رايتم متعلق بتشكرون حين كانوا في التيه قصه
انهم لما خرجوا من مصر وجاوزوا البحر وقعوا في صحراء بين مصر والشام
فامرهم الله تعالى ان يدخلوا بلقاء مدينة الجبارين بقرب بيت المقدس
ويجاهدوا معهم فابوا على موسى حتى قالوا اذهب انت وربك فقاتلا
انا ههنا قاعدون الى ان قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون
في الارض فكانوا يسيرون النهار كله فاذا امسوا كانوا حيث اصبحوا ثم
ندموا على ذلك فكانت العزيمة من الله تعالى ان يحبسهم في التيه فلما
ندموا لطف الله تعالى بهم بالغمام والمن والسلوى كرامة لهم ومعجزة
لنبيهم واصله فظلموا وحده لالة ما ظلمونا وجه على المحذوف انه نفى
بطريق العطف تعليق الظلم بمفعول واثبته بمفعول آخر فاقتضى
اثبات اصل الظلم بالضرورة اريحا بفتح الهمزة وكسر الراء وبالحاء
المهملة قرية قريبة من بيت المقدس او القبة التي يصلون اليها وكان فيها
عبادة موسى وهارون فانهم لم يدخلوا بيت المقدس تعليل لقوله
او القبة بملاحظة الحصر لكن كونهم لم يدخلوا بيت المقدس لا ينفي الا كون
الباب باب بيت المقدس لا اريحا التعيين كون باب القبة متطامنين
منحنين فيكون السجود على معناه اللغوي او ساجدين لله تعالى
فيكون على معناه الشرعي اي مسلتنا او امرك حطة يعني انها خبر مبتداء
محذوف يدل عليه حال المتكلم اي مسلتنا او المخاطب اي امرك وشانك
يا ربنا حطة اي ان تحط عنا ذنوبنا اي قولوا هذه الكلمة قيل الحق
ان انتصابه بقولوا بحيث لا يضمر له بعد من جهة المعنى فلا وجه ان
تنصب باضمار فعلها وينصب محل ذلك المضمر بقولوا ليكون مقولا للقول
جملة مفيدة وقيل معناه امرنا حطة يريد امر القائلين وشانهم لامر الله

تعالى

تعالى ليمتنع دخوله في خبر قولوا وتب يغفر لكم خطاياكم عليه
اذ لا يبعد ان يكون قولهم نستغفر في هذه القرية مع الوفاء بالوعد
سببا للغفران واما تبديل هذا القول فلا يتصور ح الا بتكلف
وهو انه كان لمحض التعبد فحملوه على ما عن لهم من الراي ولهذا
قال قبل لسجودكم ودعائكم اشارة الى ان قوله نغفر لكم جواب
للامرين اعني ادخلوا وقولوا قرا نافع بالياء التحتانية وابن عامر بالتاء
الفوقانية على البناء للمفعول فيه للقراتين معا وقرا الباقون
بفتح النون وكسر الفاء الخضايع جمع خضيعة وهي صوت بطن الدابة
جعل الامتثال لامر الله تعالى توبة للمسيء وسبب زيادة الثواب
للمحسن بشيرا الى قوله قولوا خطاب لفريقي المسيء والمحسن
وقوله نغفر وسنزيد تفريق لذلك الجمع اخرجه عن صورة الجواب
الى الوعد بادخال السين المانع عن الجزم وان كان معطوفا
على المجزوم ايهاما بان المحسن بصدد ذلك الامتثال وان لم يفعله
حقيقة وانه تعالى يفعل زيادة الثواب للمحسنين لا محالة بمقتضى
الوعد لا للوجوب عليه بدلوا بما امروا به اشارة الى ان في الكلام
حذفا فان بدل ههنا ليس بمعنى غير بل من بدل نحو فامنا فيتعدى
الى مفعول واحد بنفسه والى اخر بالباء فالذي بالباء يكون
متروكا والذي بغير الباء يكون مذكورا من التوبة والاستغفار هذا
على التغير المختار دون ان يقدر امرنا حطة طلب ما يشتهون
من اعراض الدنيا حيث قالوا مكان حطة حنطة وقيل قالوا
بالنبطية حطا سمقاثا اي حنطة حمراء كرده اي الذين ظلموا
واشعارا بان الانزال عليهم لظلمهم فان ترتب الحكم على الوصف
اشعار بعليته او على انفسهم عطف على مقدر كانه قال لظلمهم
مطلقا او على انفسهم ومعنى الاطلاق ان لا يعتبر خصوص
لا ان يعتبر معها الغير فتدبر عذابا مقدرا من السماء اشارة
ان من السماء ليس لغوا متعلقا بانزلنا بل مستقر صفة لرجزا
جزاء بسبب فسقهم اشارة الى ان مصدرية ولو قال لسببيته بكونهم

فاسقين لكان انسب للنظم المرعى فيه الطباق للمقام لافادته الاستمرار
والدوام لما عطشوا في التيه لما ههنا لمجرد الظرفية واعلم ان رعاية الترتيب
في ذكر القصة فان دخول القرية بعد التيه قصدا الى تكثير النعم
مكعبا اي مربعا وكانت تنبع من كل وجه من الوجوه الاربعة التي في الجوانب
فان الطرف الاعلى والاسفل لا يعتبران وجها لعدم ظهور المواجهة
بهما او حجرا اهبطه ادم عليه السلام عطف على حجرا طوريا او الحجر
عطف على عطف احد الحجرين بالحصه روى ان نبي على الخلاف
المعروف عادموه به يقال دماه بكذا اي غابه به ونسبه اليه
من الادره هي نفخه بالخصيه روى ان بني اسرائيل يغتسلون عراة فقالوا
والله لا يمنع موسى ان يغتسل معنا الا انه آدر فذهب يغتسل مرة
فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه فتبع موسى اثره فقال ثوبي حجر ثوبي
حجر حتى نظر بنو اسرائيل الى سوءة موسى فقالوا والله ما لموسى من ادرة
فاشار اليه الى ان موسى جبريل بحمله اي حمل ذلك الحجر معه او للجنس
عطف على العهد وهذا اظهر في الحجة لان فيما سبق من الاحجار احتمال
اتصافها بخاصية تفيد ما ذكر بخلاف هذا والعصا اسمه عليق
عشر اذرع على طول موسى من اس الجنة الاس شجرة معروفة هذه
العبارة حسنة جدا بخلاف ما في الكشاف حيث قال وقيل كان
من آس الجنة طوله عشرة اذرع على طول موسى الى ان قال وكان يحمل
على حمار فان الاس اي الاساس تناسب الحجر وهذا صفة العصا فنه
منه قال الفاضل التفتازاني والحمل على الحمار وان لم يحسن في العصا
نفي حجر له طول عشر اذرع ايضا يرد عليه انه معجزة ولا يبعد في اقدار الله
تعالى حيوانا ضعيفا على حمل جسم عظيم معجزة لرسول كليم مع احتمال
كون الحمار كبير الجثة والحجر خفيفا او قليل العرض متعلق بمحذوف
تقديره لكم وعلى التقديرين يسمى الفا فصيحه عند الاكثرين ووجه
افصاحها وانباؤها عن ذلك المحذوف بحيث لو ذكر لم يكن بذلك
الحسن مع حسن موقع ذوقي لا يمكن التعبير عنه لكن في حذف
كلمه قد بعض نقصان قد علم كل اناس ما ذكر وامن شذوذ ابيات الهمزه

انما

انما هو مع الكلام كلا لا ناس الاثنينا وانما بدونها فشايع ذايع يريد
به ما رزقهم الله لابد من تقدير عايد الى الموصول اي به او منه من المن
والسلوى وماء العيون جعل الرزق بمعنى المرزوق وفصل الى الطعام
نظرا الى كلوا والى الماء نظرا الى اشربوا ولا قرينة على الاول الا ان
يلاحظه ما سبق في قصة انزال المن والسلوى ولعدم التعرض له
في هذه القصة قيل المراد بالرزق الماء وحده لانه يشرب بنفسه
ويؤكل ما ينبت به وهو ضعيف اما اولا فلان اكلهم في التيه لم يكن
من زروع ذلك الماء وثماره واما ثانيا فلا ترجع بين الحقيقة والمجاز
ولا يندفع بكون من للابتداء دون التبعيض لان ابتداء الاكل ليس من
الماء بل ما ينبت منه بل الجواب ان من لا يتعلق بالفعلين جميعا وانما هو
على الحذف اي كلوا من رزق الله واشربوا من رزق الله فلا جمع لا تعتدوا
حال افسادكم قال الراغب قال بعض المحققين ان العثو وان اقتضى
الفساد ليس بموضوع له بل هو كالاعتداء وقد توجد في الاعتداء ما ليس
بفساد فبناء على هذا فسر الكلام بلا تعتدوا حال افسادكم فاستقام
المقال بلا اشكال في الحال واما صاحب الكشاف فلما بين العثى
باشد الفساد اشكل عليه الحال فحمل النهي على النهي عن التمادي في الفساد
فليتامل وتقرب منه العيث قال الراغب العيث والعثى يتقاربان
نحو جذب وجبذ يقال عثى يعثى عثيا وعثا يعثو عثوا وعاث
يعيث عيثا الا ان العيث اكثر ما يقال فيما يدرك حسا والعثو
فيما يدرك حكما ومن انكر امثال هذه المعجزات فلغاية جهله بالله تعالى
الخ المقصود بهذا الكلام الزام منكري المعجزة من الطبيعيين بما
يعترفون به من خواص الاشياء فانها تحصل مع عجز العقل عن ادراك
اسبابها لا بيان ان المعجزة من هذا القبيل من الاحجار ما يحلق الشعر
ذكر ابو العلاء المغربي في خواص الاحجار ان من الاحجار حجر الشعر وهو
يحلق الشعر وينتفه واذا راه الناظر تظن انه كبيبه شعر واذا كان
في مثل المطحنة الكبيرة يكون وزنه درهما وليس في الاحجار اخف
منه وينفر الخل قالوا من الاحجار ما ينقص الخل فانه اذا ارسل على اناء

المطحنة

فيدخل لم ينزل عليه بل ينحرف عنه حتى يسقط خارجا عن الاناء ويجذب
الحديد وهو المقناطيس هذا والانسب ههنا ذكر الحجر الجالب للمطر وهو
مشهور فيما بين الاتراك وبوحدته لما ورد ان طعامهم كان طعامين
فيكون قالوا على طعام واحد دفعه اولا بان المراد بوحدته انه لا يختلف
ولا يتبدل الى قوله ولذلك اجموا اى كرهوا المداومة عليه وثانيا بقوله
او ضرب واحد عطفا على لا يختلف قالوا احد على الاول واحد بالعرض
كوحدة النفس والملك بالنسبة الى البدن والمدينة واما على الثاني
فقد قيل انه واحد بالنوع باعتبار الاشعار بوصف كونه تاما الذين اخلاف
كونه من طعام اهل الفلاحة فانه مجرد اضافة قليتأمل كانوا فلاحة اى
حراثين فنزعوا اى اشتاقوا الى عكرهم اى اصلهم واشتهوا ما
الفوه فان شوق النفس الى ما الفوها اكثر مثل لنا يدعا يك اياه لما كان
الدعا بمعنى النداء ولم يكن كافيا ههنا ضمنه بمعنى السؤال وجعل اصلا
يظهر لنا ويوجد فان الاخراج من اطعا الى الظهور اظهار ومن العدم
الى الوجود ايجاد من الاسناد المجازى بيان للجنس واقام القابل مقام
الفاعل بيان للنوع اهبطوا مصرا فاعل قال ان كان هو الله تعالى فهذا
داخل تحت القول وان كان موسى فمن الكلام كانه قيل فدعا موسى
فاستجبنا له وقلنا لهم اهبطوا دقرا بالضم همزة اهبطوا فيكون
من باب نصر واصله الحد بين الشيئين الحاجز بينهما قال وجاعل
الشمس مصرا لاخفاء بين النهار وبين الليل قد فصلا واهل مصر
يكتبون فى شروطهم اشترى فلان الدار بمصورها اى بحدودها
كذا فى الصحاح وانما صرفه مع اجتماع السببين فيه العلمية والتانيث
لسكون وسطه كما فى هند ودعد وعلى تاويل البلد فلا تانيث ح
ويؤيده اى يؤيد انه اراد به العلم وانما صرفه لما ذكر انه غير منون
فى مصحف ابن مسعود فان نحو هند يجوز فيه الصرف وعدمه
وقيل اصله مصرايم على وزن اسرائيل اسم اعجمى لبيانه فعرف
وسمى به المثنى احيطت بهم احاطه القبة بمن ضربت عليه هكذا
وقعت العبارة فى النسخ وفى شرح العلامة الشيرازى والنحرير

التفتازانى

التفتازانى فى المفتاح وكان الظاهر احاطت بدل احيطت لان
الذلة محيطة بهم لا محاطه وغاية ما يمكن ان يقال انه قصد بهذا
التعبير احد امرين زايدين على ما فى الكشاف الاول القلب فمعنى
احيطت بهم احاطت القبة بمن فيها احيطوا بها كذلك وفايدته اما
لفظا فطابقة المعنى واما معنى فالتنبيه على ان المستعار له حقيقة
ليس الاحاطة بل التثبيت كما صرح به فى المفتاح وثانيا لا يتفاوت
باعتبار كون الذلة محيطة او محاطة الثانى زيادة المبالغة فى
اثبات الذلة والمسكنة لهم بحيث يكونان محيطين بهم من وجه
ويكونون محيطين بهما من وجه اخر بيانه ان قوله احيطت من قبيل الحذف
والايصال اذ لم يستعمل احاطه متعديا والاصل ظاهره والباء
فى بهم وبمن للسببية لا للتعدية واحاطه فى قوله احاطه القبة
مصدر من المبنى للمفعول بمعنى المحاطية فان القبة ونحوها
اذا ضربت على الشئ يكون مقتصرة عليه غير متجاوزة عنه فمنها
جهة المحيطه صورة ووجه المحاطية معنى فانها لم تتجاوز المحاط
صارت كمحاط حتى لم يتجاوز المحيط فقد استعير الضرب المعدى
بعلى للتثبيت بجامع كال الاختصاص وعدم التجاوز باعتبار
المحيطية والمحاطية والقرينة الاسناد الى الذلة والمسكنة
واستعيرت القبة ونحوها للذلة والمسكنة بجامع الجهتين
المذكورتين ودل على الاستعارة بذكر لازم المستعار منه وهو
الضرب المعدى بعلى لكن المقصود هو هذه العبارة الاستعارة
والاولى تابعة لها كما اختاره صاحب الكشف فيكون الاية
من قبيل قوله تعالى ينقضون عهد الله فى اجتماع المكنية
والتبعية وانتفاء التخيلية واصالة المكنية وتبعية التبعية
فمعنى العبارة جعلت محاطة بهم لا مطلقا بل كمحاطية القبة
بمن فيها فانها محاطه بهم معنى ومحيطه صورة فكذا الذلة
فان قيل اذا كان كل من المحاطية والمحيطية معتبرا فلم اقتصر المص
وغيره على ذكر المحاطية قلنا المناسبة بين احيطت وضربت

مع خفاجة المخاطبه فانهم اذا ارادوا ان ينبهوا على هذه الدقيقه
باللطف باوجه صرحوا بالشق الخفي واكتفوا فى الاخر بافهامه من قولهم
احاطه القيه بمن فيها فان الاحاطه وان كانت بمعنى المخاطبه
لكن القيه وقوله بمن فيها بدلان على المحيط والصقت بهم عطف
على احيطت بهم من ضرب الطين على الحايط يعني ان فى الذلة استعارة
بالكناية حيث شبهت بالطين وفى ضربت استعارة تبعيه تحقيقيه
لمعنى اللزوم واللصوق بهم ولا تخييلية وهذا كما مر فى ينقضون
عهد الله وعلى الوجهين فالكلام كناية عن كونهم اذلاء متصاغرون
مجازاة عن كفران النعمة عليه لقوله ضربت عليهم الذلة والمسكنة
رجعوا به اوصاروا احقاء بغضبه قالوا على الاول للملابسه
وعلى الثاني صلة للفعل اشارة الى ما سبق اشاره الى ان الاشارة
بالمفرد الى المتعدد باعتبار تاويله بما سبق بسبب كفرهم
بالمعجزات الخ اشارة الى ان الباء فى بانهم للسببيه وان المراد بالايات
اما المعجزات او الكتب المنزله فان قوله او بالكتب عطف على بالمعجزات
وقتلهم عطف على كفرهم بغير الحق عندهم يشير به الى فايدة
ذكر بغير الحق مع ان قتل الانبياء لا يكون الا بغير الحق والظاهر
ان اللام للجنس والمعنى انه باطل محض فظلم صرف فى اعتقادهم
ايضا كما فى الواقع ونفي الجنس يفيد العموم اذ لم يروا منهم ما يعتقدون
به جواز قتلهم فيكون باطلا عندهم ايضا بالضرورة ويجوز ان يحمل
اللام للعهد اشارة الى ما عندهم من الحق الذى تعدينون به ويعتقدونه
وانما حملهم على ذلك اى على الكفر بالايات وقتل الانبياء
اتباع الهوا وحب الدنيا فان شعيا انما قتل لان ملكا من بني اسرائيل
معاصرا له لما يوفى فرح امر بني اسرائيل وتنافسوا الملك حتى قتل
بعضهم بعضا وظهر منهم البغي والفساد نهاهم عن ذلك شعيا
وامرهم بطاعة الله تعالى واحكام التورية فلم يفعلوا حتى قتلوه ويحيى
انما قتل لانه كان فى زمن ملك من ملوك بني اسرائيل وكانت له عامرة
وكان يحيى عنعها عن ذلك الفعل ويامرها باحكام التورية فامرت

بسجنه

بسجنه ثم ذبحته لعنها الله تعالى ولما سمع ذكرنا ان ابنه قبل
انطلق هاربا حتى دخل بستانا عند بيت المقدس فيه الاشجار فارسل
الملك فى طلبه غضبا لما حصل لامرأته من قبل ابنه فمر ذكريا بشجرة فنادته
يا نبي الله هلم الى فانفلقت له ودخل فيها ذكر فلما عرف قوله فلقوا هو
الشجرة مع ذكريا فلقتين بالمنشار اى جرهم العصيان والتمادى
والاعتداء فيه اى فى العصيان ولما كان لكل من التمادى والاعتداء
بمعنى تجاوز الحد جمع بينهما على ذلك وبه قدح على الكشاف حيث
قال بسبب عصيانهم واعتدائهم لانهم انهمكوا فيهما وغلوا فان الانهماك
والغلو فى العصيان يغني الاعتداء فيه فليتامل وقيل كون الاشارة
للدلالة الخ يعني ان ذلك الثاني اشارة الى ما اشير اليه بذلك الاول
بعينه فيكون المقصود بيان سبب آخر وانما لم يرتضه المصنف لان فيه
فوات لطف ارتباط لطيف يحصل على التفسير السابق وايضا لو كان
المقصود ذلك لدخل الواو فى ذلك الثاني لئلا يتوهم الاضراب وقيل
الاشارة الى الكفر والقتل كما فى التفسير الاول والباء بمعنى مع
وقد كانت على التفسيرين الاولين للسببية فالمعنى ان ذلك الكفر
والقتل كائن مع العصيان والاعتداء وقد كان كاملا فى السببية
فكيف وقد انضم اليه ذلك وانما لم يرتضه ايضا لان فيه فوات ذلك
ذلك الارتباط وفيه ايضا ابهام كون السبب هو المجموع وانما جوزت
الاشارة بالمفرد الى شيئين حيث اشير بذلك الثاني الى الكفر
والقتل على التفسير الاول والثالث فصاعدا حيث بذلكا لاول
الى الامور الثلثة على التفاسير كلها وبالثاني اليهما ايضا على الثاني
على تاويل ما ذكر او ما تقدم فان ما مفرد اللفظ مجموع المعنى للاختصار
علة للتجويز مع التاويل وانما قال ونظيره فى الضمير لاما نحن فيه اسم
الاشارة فمثاله قوله تعالى عوان بين ذلك كما سياتى وقول
الشاعر ان للخير وللشر مدى وكلا ذلك وجه وقبل فان كلا لا انضاف
الا الى المثنى قول رؤبة فى وصف الخليل فيها خطوط من سواد وبلق
اى بياض كانه اى السواد والبلق وهو محل الاستشهاد فى الجلد

توليع البهق اي تلوينه يقال شيء مولع اذا كان فيه الوان مختلفة والذي
حسن ذلك ان تثنية المضمرات والمبهمات الى آخره فان تثنيتها وجمعها
ليست كالاسماء الاجناس حيث لم تثن بالالف والنون او الياء
والنون ولم تجمع بالواو والنون وكذا ما بنيها ليس بالحاق الهاء بل هو
وضعت لها صيغ مخصوصة فيها ولذلك جاء الذي بمعنى الجمع وقد سبق
تحقيقه في تفسير مثلهم كمثل الذي استوقد نارا ان الذين آمنوا بالسنتهم
يريد به المتدينين بدين محمد عليه السلام المخلص منهم والمنافقين اعلم ان
المؤمن اذا اطلق متبادر منه المؤمن بجميع ما يجب الايمان به فلا يظهر
فائدة لقوله من آمن بالله واليوم الآخر فذهب المص الى تعميمه للمخلص
والمنافق وصاحب الكشاف الى تخصيصه بالمنافق وهو الذي نقله
بقوله وقيل المنافقين لانخراطهم في سلك الكفرة وسيأتي بيان
قوة الاول وضعف الثاني ان شاء الله تعالى والنصارى جمع نصران
في الصحاح جمع نصرانة ايضا والياء في نصراني للمبالغة كما في احمري
وذلك للدلالة على انه منسوب الى ذلك عريق فيه لان مجرده موصوف
بالحمرة او لانهم كانوا معه في قرية كان المسيح منها ذكره الراغب
تسموا باسمها ثم جمعته العرب على نصارى كسكران على سكارى او باسم
ماخوذ باسمها حيث جعلوا منسوبين اليها ثم جمع كمهري ومهاري
من كان منهم في دينهم اي الدين الذي ينتسب اليه مخلصا كان فيه
او لا فيتناول المنافق والمخلص من المسلمين وغيرهم قبل ان نسخ ذلك
الدين كله كالاديان الماضية او بعضه كدين محمد عليه الصلوة والسلام
او المعنى قبل ان نسخ ان قبل النسخ مصدقا بقلبه وهو معنى آمن
بالمبداء والمعاد وهو معنى بالله واليوم الآخر عاملا بمقتضى شرعه
وهو معنى وعمل صالحا والمراد على الثاني ظاهر واما على الاول فتوضيحه
ان المؤمن المخلص اذا مات في زمن الرسول عليه الصلوة والسلام
ونسخ بعده بعض الاحكام لم يضره بل هو داخل في هذا الحكم وكذا المنافق
اذا ترك النفاق وآمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا مات ثم نسخ بعض
الاحكام فهو داخل ايضا وكذا اليهود والنصارى الذين لم يبدلوا ولم يغيروا

وماتوا

وماتوا قبل نسخ دينهم وكذا الصابئون على تقدير كونهم على دين نوح
عليه السلام او غيره من الاديان الثابتة من الله تعالى وانما اختار
هذا الوجه لانه الموافق لسبب النزول حيث قال الراغب ان سلمان
الفارسي لما ذكر حسن احوال رهبان صحبهم قال النبي صلى الله عليه
وسلم ماتوا وهم في النار فانزل الله تعالى هذه الآية ثم قال عليه
الصلوة والسلام من مات على دين عيسى قبل ان سمع بي فهو على خير ومن
سمع بي ولم يؤمن بي فقد هلك بخلاف ما اختاره صاحب الكشاف
ونقله المص بقوله وقيل من آمن الخ فانه غير مطابق لسبب النزول فظهر
قوة تعميم الذين وضعف تخصيصه بالمنافقين الذي وعد لهم
على ايمانهم وعملهم لم يقل فلهم اجرهم الذي يستوجبونه بايمانهم
وعملهم كما في الكشاف لانه مبني على اصل المعتزلة الفاسد حين يخاف
الكفار من العقاب ويحزن المقصرون الخ مبني على ما سبق في
تفسير قوله تعالى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ان الخوف
على المتوقع والحزن على الواقع ومنه مبتداء خبره فلهم
اجرهم يشعر بانه جعلها موصولة اذ الشرطية خبرها الشرط مع الجزاء
لا الجزاء وحده ثم اذا جعل من مبتداء فافراد الضمير وجمعه نظرا الى اللفظ
والمعنى والجملة خبران والعايد الى الذين مقدر اي من آمن منهم
او بدل من اسم ان بدل البعض من الكل كما علم من التقرير السابق قال
النحرير كان ينبغي ان يبين وجه ذكر هذه الآية وما قبلها من ضرب
الذلة في اثناء تعديد النعم استطرادا اقول لعل الوجه في ذكر ضرب
الذلة انهم لما تركوا اطعمة الاشراف والاعزة وتنعموا باطعمة الاراذل
واهل الذلة اختاروا لانفسهم الذلة والمسكنة فلزمتاهم لزوم
الطين او القبه واستحقوا من الله تعالى الغضب والعقوبة
فلا جرم عطف هذه القصة على تلك القصة والوجه في ذكر ان
الذين آمنوا الآية انه تعالى لما حكم على الاسلاف بانهم كانوا
بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق كان مظنة ان يفهم
انهم كلهم ماتوا على الكفر فبين تعالى ان هذا الحكم مختص

من لم يؤمن بالله واليوم الاخر ولم يعمل بمقتضى شرعه واما من امن بالله واليوم
الاخر وعمل بمقتضى شرعه فليس هذا الحكم راجعا اليه وانت خبير بان هذا التوجيه
انما يتم على ما اختاره المص دون صاحب الكشاف لانه لا يخلو من الاعتساف
فليتامل فظللناه فوقهم حتى قبلوا الظاهر انه حصل لهم القبول الاختيارى
بعد هذا القسر والالجاء المعجزة القطعية او كان شيئا كافيا فى شريعة
موسى عليه السلام ادرسوه ولا تنسوه او تفكروا فيه فانه ذكر بالقلب
يريد انه يحتمل ان يكون من ذكر اللسان وذكر القلب واما المتبادر من ظاهر
عبارة الكشاف ان للذكر معنى يشترك فيه ذكر اللسان وذكر القلب وفى
بعض النسخ وتفكروا بالواو فيطابق الكشاف وعملوا به مجاز من قبيل ذكر
السبب وارادة المسبب او رجاء منكم ان تكونوا متقين فان الرجاء لا مكان
من العباد جاء هنا ارادة حقيقة لعل اى قلنا خذوا واذكروا ارادة ان
تتقوا فيكون الرجى مجازا عن الارادة على ما امر لاستحالة حقيقة على الله تعالى
اتفاقا وجواز تخلف ارادته تعالى عن مراده عند المعتزلة بتوفيقكم للتوبة
ان كان الخطاب للاباء او محمد ان كان للابناء المعاصرين للنبى صلى الله
عليه وسلم خبره واجب الحذف فالتقدير فى لولا زيد موجود ونحوه وعند
الكوفيين فاعل فعل محذوف فالتقدير وجد زيد ونحوه اذ اعظمت
يوم السبت فالمعنى اعتدوا فى عدم تعظيم ذلك اليوم وشرعوا المجد
اول قبل الاحسن اشرعوا من اشرع الباب الى الطريق واشرعته وشرع المنزل
اذا كان بابه على طريق نافذ جامعين بين صورة القردة والخسوء هذا المعنى
مستفاد من كون خاسئين خبرا بعد خبر اذ لو كان صفة قردة لقيل خاسئة
وقال مجاهد ما مسخت صورهم ولكن قلوبهم وفى تفسير الكواشى
هذا خلاف الاجماع وقراءة قروة بفتح القاف وكسر الراء وهو مرادف
للاول لما قبلها وما بعدها من الامم على استعارة بين يديها وما خلفها للزمان
واقامة ما موقع من تحقير الشانهم فى مقام العظمة والكبرياء وصح الفاء فى فجعلناها
لان جعلها نكالا للفريقين جميعا انما يتحقق بعد القول اولا والمسخ اخرا
ولمعاصريهم ومن بعدهم من الامم اما الثانى فظاهر واما الاول فلان اللفظ
ينبئ عن القريب وكون الجهة مما ينجهة من اضيف اليه اليدا ولما عطف بها

لوثبت

من القرى وما تباعد عنها او لاهل تلك القرى وما حواليها فاللفظان
يراد بهما المكان القريب والبعيد وان فرق بينهما بالاقربية والابعدية
وما يعنى من كلف الاولين والكلام على الوجوه الاربعة للفعل والنكال
بمعنى العبرة او لاجل ما تقدم عليها من ذنوبهم وما تاخر منها فاللام للتعليل
وما على اصلها والنكال بمعنى العقوبة لا العبرة اى جعلنا المسخة عقوبة
لاجل ذنوبهم المتقدمة على المسخة والمتاخرة عنها يعنى السيئات الباقية
اثارها والا فلا ذنب منهم بالمسخة والحاصل ان المراد ما يكون بعد
المسخة بحسب الثبات والبقاء لا الصدور والحدوث وانت خبير
بان قوله وموعظة للمتقين لا يلايم هذا المعنى ولهذا آخره واول
هذه القصة قوله تعالى واذ قتلتم نفسا فادارءتم فيها وانما فك عنه
وقدم عليه الخ قال صاحب الكشاف فان قلت فما للقصة لم تقص
على ترتيبها وكان حقها ان يقدم ذكر القتيل والضرب ببعض البقرة
على الامر بذبحها وان يقال واذ قتلتم نفسا فادارءتم فيها فقلنا اذبحوا
بقرة واضربوه ببعضها وعدل عنه المص اذ يرد عليه المؤاخذة المشهورة
وهى انه ليس حق القصة على تقدير ان تقص على ترتيبها ان تقدم ذكر
الضرب ببعض البقرة على الامر بذبحها بالعكس اجاب الفاضل التفتازانى
بانه ليس المعنى تقديم ذكر القتيل وذكر الضرب ولا اللفظ موجب لذلك
الا يرى ان جاءنى غلام زيد وعمرو لا يوجب مجىء غلام لهذا وغلام لذلك
بل المعنى تقديم ما فى الاية من ذكر مجموع الامرين على الوجه الذى هو حق
الترتيب وهو ان يذكر القتيل ثم الامر بالذبح والضرب على ما اشار اليه
بقوله وان يقال ويرد عليه ان قياس ذكر القتيل والضرب على غلام
زيد وعمرو وغير صحيح لانك اذا قلت جاءنى غلام زيد وعمرو فانه
وان لم يجب ان يكون لكل واحد منهما غلام بل يجوز ان يكون واحد لهما
هو الجائى لكن يجب ان يكون لهذا الغلام الجائى ملابسة الى كل من
زيد وعمرو بخلاف وجوب تقديم ذكر القتيل والضرب فانه كما انه ليس لكل
واحد ذكر القتيل فقط لا ذكر القتيل والضرب ببعض البقرة فلا يكون
هذا مثل جاءنى غلام زيد وعمرو واقول يمكن توجيه عبارة الكشاف

بان فيها ايجاز الحذف من قبيل الاكتفاء وان الواو في قوله تعالى بمعنى او والتقدير
وكان حقها ان تقديم ذكر القتيل والضرب ببعض البقرة على الامر بذبحها
ويقال واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فقلنا اضربوه ببعض بقرة امرتكم بذبحها
او ان يقال الخ كان فيهم شيخ موسر فقتل ابنه بنو اخيه طمعا في ميراثه او ورد
ان ضمير ميراثه ان رجع الى الشيخ دفعه ما تقرر ان القاتل لم يورث بعد ذلك
لان المقتول ح ليس بمورث وان رجع الى الابن بان يكون قتله بعد موت
الشيخ دفعه ان ذكر الشيخ ح يكون حشوا اذ الحاصل انه كان رجل موسر
قتله بنو عمه ليرثوه واجيب بان الشيخ كان مشهورا بينهم بالفتى وهو يقتضي
غنى ابنه الموجب للطمع قالوا اتتخذنا هزوا يتعدى الى مفعولين هما المبتدأ
والخبر كجعل وصير فلما ههنا المصدر خبرا عن الجماعة احتيج الى التأويل
بحذف المضاف اي مكان هزوا او اهله ليجوز بالمصدر عن المفعول
اي مهزوا بنا او ليجوز في الاسناد بان يكون نحو قول الخنساء فانما هي اقبال
وادبار اي المهزو نفسه لفرط الاستهزاء علة لقوله او الهزء نفسه استبعادا
لما قاله علة لقوله قالوا اتتخذنا هزوا واستخفافا به اي بما قاله او بموسى
عليه السلام لان الهزء في مثل ذلك المقام اي مقام التبليغ والارشاد هو
والجواب دفعه الله تعالى من الصفة بخلاف مقام الاعتقاد والتهكم مثل
نبشرهم بعذاب اليم نفى عليه السلام عن نفسه ما رمي به على طريقة
البرهان يعني طريقة الكناية حيث نفى عن نفسه ان يكون داخلا في زمرة الجاهلين
وواحدا منهم واخرج ذلك في صورة الاستعاذة استفظاعا له اي للهزء
وتتميما للمبالغة فان الهزء في مقام الارشاد يكاد ان يكون كفرا فصحت
الاستعاذة منه ويتحقق المطابقة بين موسى عليه السلام وبين كلامهم
من حيث المعنى قالوا ادع لنا يبين لنا ما هي اعلم ان ما قد يستعمل في السؤال عن الحال
والصفة كما يقال ما زيد وجوابه الفاضل او الكريم او نحوه ويستعمل غالبا في
السؤال عن الجنس فظاهر ان المراد ههنا هو الاول لا الثاني فاما ان
يعتبر التأويل ويجعل الكلام مخرجا على مقتضى الظاهر او الغالب ويجعل
الكلام مخرجا على خلاف مقتضى الظاهر لنكتة لطيفة فالى الاول اشار
بقوله ما حالها وصفتها والى الثاني بقوله وكان حقه ان يقال اي بقرة

هي

هي فان ايا يسأل بها عما يميز احد المشاركين في امر يعمهما واذا اضيف
الى كلي فجوابه كلي مميز او كيف هي فانها للسؤال عن الحال والى التنكير
بقوله لكنهم لما ارادوا واما امروا به اي بذبحه على حال هي ان يحيى الموتى
بضربه ببعضه لم يوجد بها اي بتلك الحال الخ اي لا مسنة ولا فتية القارض
والبكر اسمان للمسنة والفتية ولذا لم يؤنثا بالتاء ومنه البكرة لاول
الصبح والباكورة لاول الثمر نصف بالتحريك المرأة بين الحدث والمسنة
قال اي الطرماح ظعائن كنت اعهدهن قدما وهن لدى الامانة
غير خون حسان مواضع النقب الاعالي غراث الوشح صامتة البرين
طوال مثل اعناق الهوادي نواعم بين ابكار وعون الظعاين جمع ظعينة
وهي المرأة ما دامت في الهودج والنقب جمع نقبة وهي ههنا اللون
والوجه واراد بالاعالي ما يظهر للشمس من الوجه والعنق واطراف فانها
مع ظهورها اذا كانت في غاية الحسن والصفا ونهاية اللطف والنهاية
فغيرها بطريق الاولى والغراث جمع الغرثى مؤنث غرثان والوشح جمع الوشاح
وهو ما ينسج من اديم عريضا ويرصع بالجواهر وتشده المرأة بين عاتقها
وكشحيها وذلك كناية عن دقة الخصر يقال هذه المرأة غرثى الوشاح اي ضامرة
البطن دقيقة الخصر والبرين جمع برة بضم الباء فيهما وهي الحلقة سواء كانت
او خلخالا او غيرهما وصموت البرة عبارة عن ضخامة الساق بحيث لا يتحرك
خلخالها ليسمع له صوت والمثل مفعل من شللت الثوب اي خطته والمراد
ما يستر الاعناق وطوله عبارة عن طول الاعناق وهوادي
الوحش اوائلها ومتقدماتها اراد تشبيها عما قهن باعناق
الظباء والنواعم اللينة ولذلك اي لتأويل ذلك بالتعدد معنى
تقدم بيانه وعود هذه الكنايات اي الضمائر في الاجوبة عني
انها بقرة كذا وكذا اعلم انهم اتفقوا على ان المأمور به ابتداء هو ذبح
بقرة مبهمة كيف كانت نظرا الى ظاهر العبارة وان وقوع الامتثال
آخر الامر انما كان بذبح بقرة معينة موصوفة بصفة معينة وانهم لو ذبحوا
غيرها لم يحصل الامتثال اختلفوا في ان البقرة المعينة حقيقة ايضا
او المبهمة وانما قيدت بتشديدهم فاختار بعضهم الاول ادعو هذه

الضماير واجراء تلك الصفات على بقره يدل على ان المراد بها معينه
وغاية مافى الباب انه يلزمه تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو
جايز وانما غير الجايز تاخيره عن وقت الحاجه وهو ليس بلازم يرد
عليه انه لازم ايضا لانهم فى الوقت الذى امروا فيه بذبح البقرة
المعينه كانوا محتاجين الى ذبحها ولم تبين فى ذلك الوقت
بخلاف ما اذا لم يكن المامور بها معينه فان بيان غير المعينه
يحصل بالاطلاق ولا يكون متاخرا عن وقت الحاجة ومن انكر
ذلك وادعى ان البقره المبهم ذعم ان المراد بها بقرة مطلقة
تتناول للمعينات على البدل دون الشمول فان النكرة فى الاثبات
مطلق العام من شق البقرة فى الاساس خذ من شق الثياب اى
من عرضها ولا تحتر غير مخصوص اى غير مقيده ثم انقلبت مخصوصة
بسؤالهم واجاب عن الى ستدلال القايل الاول لانهم لما يجيبوا
من بقره معينه يفرب بعضها ميت فيحيى ظنوها معينة خارجة
عما عليه صفة للجنس قالوا عن حالها وصفتها فوقعت الضماير
لمعينه بزعمهم واعتقادهم فعينها الله تعالى تشديدا عليهم
وان لم يكن المراد من اول الامر وهو اجزاء اى فرد كان وتخيرهم فيه
ويلزمه النسخ بذبح المعينة ادفع حكم الامر الاول قبل الفعل وهو
جايز وانما غير الجايز هو النسخ قبل التمكن من الاعتقاد بالاتفاق
وقبل التمكن من الفعل عند المعتزلة ولما كان من تمسكات القايلين
الاول انه دل السياق ووقع الاتفاق على انه لم يرد امر بتجدد غير
الاول به يكون امتثالهم وانما الامتثال بالامر الاول فلزم ان لا يكون
منسوخا وان يكون امرا بذبح المعينة لظهور ان الامتثال لم يقع الا
بذبح المعينه دفعه بقوله فان التخصيص اى التقييد ابطال التخيير
الثابت بالنص يعنى انا لا نجعل نسخ الامر الاول وابتعال الحكم الى
المقيد مبنيا على ارتفاع حكمه بالكلية حتى يحتاج ايجاب المقيد
الى امر جديد بل على انه كان امتثالا له ولغيره بمعنى حصول الامتثال
باى فرد كان فارتفع حكمه فى حق ماعداه وبقى الامتثال بذبحه

حاجته

حاجته وكان ذبحه امتثالا لامر الاولى ولم يكن هذا منافيا النسخ
الامه فى الجملة ولا موجبا لكون المراد اولا ذبح المعينه والحق
جوازهما الى تاخير البيان عن وقت الخطاب والنسخ قبل الفعل
ويؤيد الراى الثانى ظاهر اللفظ اى لفظ بقره فانه نكرة لا يدل
على المعين والمروى انه عليه السلام لو ذبحوا اى بقره ارادوا لاجزا
انهم ولكن شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم كانه نقل بالمعنى
والا فلفظ الحديث فى تخريج الامام الزيلعى هكذا لو اعترضت
بنوا اسرائيل ادنى بقره فذبحوها لكفتهم ولكن شددوا فشدد الله
عليهم ويؤيده ايضا تقريعهم بالتمادى وزجرهم عن المراجعة
قبل بيان اللون ولونها تسلم غير مدلله بقوله فافعلوا ما تؤمرون
ويؤيده ايضا قوله تعالى وما كادوا يفعلون اذ لو كان المامور
بها المعينة لا يستحق المدح باستفساراتهم ولم يقل فى حقهم
هذا فقد لاح ان المختار عند المص هو الراى الثانى وان كان
المتبادر من ظاهر سياق الكلام انه الاول اى تؤمرونه يريد انما
موصوله والعايد محذوف وهو المنصوب لان حذف الجار
قد شاع فى هذا الفعل وكثر استعمال امرتك كذا حتى لحقت
بالافعال المتعدية الى مفعولين فصار ما تؤمرون فى تقدير
تؤمرونه ولذا جعل تؤمرون به هو المعنى دون التقدير حيث
قال بمعنى تؤمرون به وقد يتوهم انه مثل لا يجزى نفس عن نفس
فى هذا حذف الجار والمجرور دفعه او تدريجا وانه من قبيل
التدريج حيث حذف الباء اولا ثم الضمير وليس كذلك من قوله
اى عباس بن مرداس وقيل خفاف بن ندبه امرتك الخير فافعل
ما امرت به تمامه فقد تركتك ذا مال وذا نشب اى امرتك
بالخير بدليل قوله فافعل ما امرت به ولان الامر لا يستعمل الا
بالباء ذا مال اى ذا ابل وما شابه والنشب المال الاصل يتناول
الصامت والناطق او امركم بمعنى مامور كم يعنى
ان ما مصدرية والمصدر بمعنى المفعول اى المامور بعنى المامور

يعني المامور به لكنه قليل جدا وانما كثر صيغة المصدر الفقوع نصوع
الصفرة اي خلوصها و للدلالة اي لكونه خلوصها يؤكد به اي يوصف
الصفرة بالفقوع للتاكيد فيقال اصفر فاقع كما يقال اسود حالك فان
الحلك شدة السواد ولما توجه ههنا سؤالان الاول ان فاقع ههنا
خبر عن اللون فلم يقع توكيد الصفراء والثاني اي فايدة في ذكر
اللون لم لم يقل صفراء فاقعة اجاب عنهما بقوله وفي اسناده الى اللون
خبر مبتدا او ه قوله فضل تاكيد وهو صفة صفر او جملة حالية لملابسته بها
اي اللون بالصفرة فضل تاكيد فان اصل التاكيد كان يحصل بلا ذكر
اللون فهو احسن من قول الكشاف الفايدة فيه التوكيد وتقرير الجواب
عنهما انه ليس بخبر لما بعده بل نعت نحوي لما قبله غايته انه سببي
لاسناده الى لونها ولذا لم يتبع موصوفه في التانيث كما في
القرية الظالم اهلها فلا بين فاقعة وبين صفراء فاقع لونها
الا من جهة زيادة التاكيد التي افادها الثاني لاجل الاسناد المجازي
لان معنى شديد الصفرة لونها صفر صفرتها شديدة الصفرة كانه
قيل ههنا صفراء شديدة الصفرة صفرتها لا لان المراد باللون
هو الصفرة ليعترض بان العام لا دلالة له على الخاص بل لان لون
الصفراء في نفس الامر هو الصفرة بهذا الاعتبار جعل من قبيل جد جده
وجنونك مجنون ولست بواجد طبيبا يداوي من جنون جنون
ووجه المبالغة ظاهر كانه مقول ان صفرتها في الكمال بحيث سرت
الى جميع صفاتها وهي من جملتها فسرت اليها بالضرورة وروي عن
الحسن البصري انه قال سوداء شديدة السواد في تفسير سوداء فاقع
لونها قال الاعشى في مدح قيس تلك خيلي منه اي من الممدوح
حال عاملها اسم الاشارة كما في هذا بعلي شيخا وتلك ركابي اي كاب
الابل التي يسار عليها لا واحد له من لفظه وانما يعبر عن واحده
بالراحلة هن صفر اي سود اولادها فاعل الصفر وهي مع خبرهن
كالزبيب في السواد اعترض صاحب الكشف على الاستشهاد به
بوجهين الاول ان الزبيب الغالب عند العرب هو الطايفي وهو

الى

الى الصفرة اقرب منه الى الحمرة والثاني لا يجوز ان يراد هن
صفراء واولادها سود كالزبيب واجاب النحرير عن الاول
بان تشبيه الشي بالزبيب صفا علما في الوصف بالسواد في لسان
الفصحاء وكون بعض افراده اصفر واحمر لا يقدح في ذلك وعن الثاني
بان الظاهر من العبارة كون اولادها فاعله لصفر واما كونه صفر
حملوا اولادها كالزبيب جملة اخرى فبعيد لا يتبادر الى الفهم السليم
اذ لو كان القصد الى هذا المعنى لم يكن بد من ايراد حرف الجمع
ولعله اي الله تعالى انما عبر بالصفرة عنه مع انها غير موضوعة
له لانها من مقدماته وصايره بالاخرة اليه فيكون مجازا باعتبار ما
يؤول او لان سواد الابل تعلوه صفرة فيكون ذكر وارادة المحل
وفيه نظر لان الصفرة بهذا المعنى لا تؤكد بالفقوع يؤيده قوله
تسر الناظرين فان السواد لا يسر بل يورث الهم لما روي اياكم
وهذه الفعال السود فانها تورث الهم واجابوا عنه بانه جاز
في الابل ان يقال ناقة صفراء ويراد سوداء لما ذكر من احد الوجهين
وليس الفاقع الا شديد الصفرة فيجوز ان يطلق ويراد الشديد السواد
فيصح في الابل صفراء فاقع بمعنى سوداء شديدة السواد فيستفاد
منها للبقرة ويجعل ساره من جهة البريق ولمعان اثر الصفرة وان كان
السواد في نفسه مما يورث الهم اقول مدار الجواب على التجوز وهو
يصح اذا وجد قرينة مانعة عن الحقيقة وههنا قرينة مواقع عن
المجاز فكيف يصح التجوز الاولى ان الحقيقة مختار جمهور المفسرين
صرح به الامام القرطبي والحسن منفرد في مختاره الثانية ما ذكره
المصران الصفرة بهذا المعنى لا تؤكد بالفقوع يعني سلمنا ان الصفرة
المطلقة يستعمل في معنى السواد مجازا لكن فرق بين المطلق
وبين المقيد بهذا الوصف المؤكد لحقيقة الصفرة يؤيده قول الراغب
السواد يقال فيه حالك ولا يقال فاقع وقول الامام القرطبي الفقوع
وصف مختص بالصفرة ولا يوصف السواد به فقول العرب اسود
حالك واصفر فاقع هكذا نص نقلة اللغة عن العرب ثم قال قال

الكشاف

يقال فقع لونه يفقع فقوعا اذا خلصت صفرته فاذا صرح اهل العربية
بعدم الاستعمال لم يفصح البحوذ ايضا بل يكون وجود العلاقة ههنا كجود
بين الشبكة والصيد ونحو ذلك الثالثة انهم اضطروا في تصحيح معنى
السرور الى اعتبار المعنى الحقيقي حيث قالوا ويجعل سارة من جهة البريق
ولمعان اثر الصفرة فاذا احتيج الى اعتبار اثر الصفرة فما الباعث على
خصقها الحمد لله على التوفيق لمثل هذا التدقيق والتحقيق تسر الناظرين
خبر مبتدأ محذوف كذا في تفسير الكواشي ويجوز ان يكون صفر بعد صفة
لبقرة اي تعجبهم قال الراغب من قال تسر الناظرين اي تعجبهم فعلى التوجيه
من حيث ان الاعجاب بالشئ والسرور كثيرا يجتمعان والسرور كثيرا اصله
لذة في القلب واما نفسه فانشراح مستنبطن في الصدر ذكره
الراغب من السراي ماخوذ منه تكون للسؤال الاول واستكشاف
زائد يريد من جهة كونه سؤالا عن حالها وصفتها والا فهذا سؤال عن حال
البقرة الموصوفة بالوصف الاول وطلب لزيادة البيان ووجه كونه
في الموضعين سؤالا مع انه في موقع المفعول ليبين ان المعنى بين لنا
جواب هذا السؤال اعيد عنه اي عن تكرر السؤال وهو اسم لجماعة البقر
مع رعايتها كما ذكر الجوهري ومعنى تشابهها علينا الاصل عليهم التباس
بعضها ببعض بحيث لا يتميز المقصود عن غيره وقرئ تتشابه بالياء
تارة والتاء اخرى على الاصل وتشابه بطرح التاء والاصل تتشابه وادغام
في الشين على التذكير بمعنى يتشابه والاصل يتشابه والتأنيث تشابه
والاصل تتشابه والتذكير بالنظر الى الاصل والتأنيث بالنظر
الى المعنى اعني الكثرة الجنسية وتشابهت مخففا ومشددا قال
الامام القرطبي في مصحف ابي تشابهت بتشديد الشين قال الامام
النحاوندي قرأ ابن ابي اسحاق ولا وجه له وقال ابو حاتم هو غلط
لان التاء في هذا الباب لم تدغم الا في المضارع وتشبه باظهار
احدى التائين وادغام الاخرى في الشين وفي الحديث لو لم يستثنوا
لما ثبت لهم اي البقرة فالمعنى لمهتدون الى المراد ذبحها ولفظ ان
الله يسمى استثناء لصرفه الكلام عن الجزم والثبوت في الحال من حيث

التعليق بما لا يعلمه الا الله اخر الابد كناية عن المبالغة في التأبيد
والمعنى لما الابد الذي هو اخر الاوقات قال الشيخ شهاب الدين
اخرج هذا الحديث ابن جرير من طريق ابن جريج مرفوعا وهو معضل واحتج
اصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى وجه الاحتجاج ان
اهتداءهم معلق بمشيئته تعالى فلا يقع بدونها وليس ذلك الا لحدوثه
فيستوي في التوقف عليها جميع الحوادث وان الامر قد ينفك عن
الارادة وجه الاحتجاج الى الله انه تعالى امرهم بذبح البقرة ثم ارتضى
منهم تعليقهم الاهتداء بذبحها بمشيئته تعالى فدل على انفكاكه عنها
وهو معنى قوله والا لم يكن للشرط بعد الامر معنى اراد بالشرط التعليق
والمعتزلة والكرامية هم اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف
وتخفيف الراء على حدوث الارادة لان ان مقتضى الحدوث
ولانه علق حصول الاهتداء على المشيئة فلما لم يكن الاهتداء ازليا
وجب ان لا يكون مشيئته ايضا ازلية واجيب بان التعليق باعتبار
التعلق اي تعلق المشيئة لا نفسها وهو حادث ولا يلزم من حدوثه
حدوثها اعلم ان التعلق نوعان احدهما قديم وهو ما لا ينفك عن
الصفة كتعلق العلم بالمعلومات والقدرة بالمقدرات ونحو ذلك
والاخر حادث وهو ما يكون بحسب وجود الحادث في زمان مخصوص
وقد يعتبر عند ظهور التعلق ولا ذلول صفة للبقرة بمعنى غير ذلول
جعل لا بمعنى غير مشعر بانها اسم كما ذهب اليه السخاوي وانما ظهر
اعرابها فيما بعدها لكونها في صورة الحرف وان كان يحتمل ان يكون
حرفا كما انهم جعلوا الا بمعنى غير في مثل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا مع عدم النزاع في كونها حرفا ولا الثانية مزيدة
لتأكيد الاولى كقولك زيد لا شاعر ولا كاتب وافادتها التأكيد
لا ينافي القول بكونها مزيدة ومن فوائدها انها صريحة في عموم النفي
اذ بدونها يحتمل الكلام نفي المجموع دون كل واحد ولهذا سميت
بالمذكرة للنفي والفعلان صفتا ذلول كانه قيل لا ذلول مثيرة وساقية
فيه دفع لما ذهب اليه البعض من ان تثير منصوب على الحال كما وقع في

في تفسير الكواشي اقول فيه اشكال لان ذلولا حيث هي فيكون لا للتبرئة
من صيغ الصفة فيمتنع ان تقع موصوفا وقرأ لا ذلول بالفتح بمعنى
لا ذلول هناك اي لا ذل حيث هي فيكون لا للتبرئة والجملة وصفا لذلول
والخبر محذوفا ويكون الكلام كناية عن نفي الذل عنه كما ان قولك
الذلول حيث كناية عن اتباع له الذل بالضم ضد العز وبالكسر
ضد الصعوبة والدليل من الاول من الثاني وقرأ تسقي من اسقى في الصحاح
يقال سقيته لشفته واسقيته لماشيته وارضه واهلها عطف
على فاعل سلمها او اخلص لونها على صيغة المجهول اي لم يشب صفرتها
شيء من الالوان فعلى هذا يحمل قوله لا شية فيها على التاكيد اي تحقيقه
وصفر البقرة وحقيقتها لى يعني ان الحق ههنا ليس مقابلا للباطل
حتى يكون المعنى جئت بالباطل قبل هذا قال الراغب ليس كما قال
بعض الناس ان القوم كفروا بذلك لان كلامهم
تضمن ان موسى عليه السلام لم يكن ياتي بالحق قبله وقرأ بالمد
على الاستفهام قيل للتقرير بمعنى التثبيت والتحقيق والظاهر انه
للاستبطاء والتقدير فخلصوا البقرة المنعوتة فذبحوها يعني ان الفاء
فصيحة عاطفة على محذوف مثل فضرب فانفجرت حتى بكر بفتح الباء
من كبر بالكسر اي اسن واما بكر بالضم فمعناه عظم فتيتا اي
صارت العجلة شابة على مسكها بفتح الميم جلدها فادخل عليه البغي
اي على ما وضع لدنو الخبر فانه لم يصرح لكنه مراد لو عاد الى عادلم
يمنح قوله مطلقا فليتامل قيل معناه الاثبات مطلقا اي سواء كان
ماضيا او مضارعا ويكون نفيه اعلاما لوقوع الفعل عسر فان معنى لم
يكد زيد يفعل انه فعل بعسر لا بسهولة واما في الماضي فلقوله تعالى
وما كادوا يفعلون والمراد انهم فعلوا والا كان منافيا لقوله
فذبحوها وقيل معناه الاثبات ماضيا لما كد لا مضارعا لقوله كظلمات
في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق
بعض اذا اخرج يده لم يكد مستقبل لكونه جوابا للشرط مع انه للنفي لانه
لو حمل على معنى انه يراها لفسد المعنى ويكون بمنزلة ان يقال ظلمة عظيمة

ليس فوقها ظلمة اذا اخرج الانسان يده يراها والصحيح انه كسائر الافعال
اي يكون اثباته اثباتا لما وضع له في الاصل من دنو الفعل ونفيه نفيا
له واثباته اثبات المقاربة فمعنى كاد فلان يموت ان مقاربة الموت
بالله والموت لم يقع لان القرب من الفعل لا يكون الا مع انتفاء الفعل
ومعنى لم يكد يموت ان مقاربته منتفية ويلزم من نفيها نفي وقوع الموت
زيادة مبالغة لان نفي القرب من الفعل ابلغ في انتفائه من نفي نفسه
فلما ورد على كونه كسائر الافعال اشكال المنافاة دفعه بقوله ولا منافاة في
قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها لاختلاف وقتيهما الى آخره
اقول فيه اشكال لان الظاهر ان قوله تعالى وما كادوا يفعلون
حال عن فاعل ذبحوها فيجب مقارنة مضمونه لمضمون العامل فلا يصح القول
باختلاف وقتيهما وعلى ان اهل العربية صرحوا بان مضمون الفعل كثيرا
ما يعبر بالماضي الواقع قبله بمدة طويلة لكنه اذا كان مثبتا يقصد به
لتكثير صورة الاستبعاد كقول ابي العلاء اصدقه في مرية وقد امرت
صحابة موسى بعد آيات التسع بخلاف ما اذا كان منفيا لان الاصل
استمرار النفي فيحصل الدلالة على المقارنة عند الاطلاق فتدبر فانه
الهادي الى سواء السبيل حسبنا الله ونعم الوكيل واذ قتلتم نفسا
هي عاميل بن هراحيل خطاب الجمع لقتلتم لا لكونهم قاتلين بل لوجود
القتل فيهم كما يقال بنو فلان فعلوا كذا والفاعل واحد منهم اختصم في
شأنها يعني ان التدارؤ يراد به الاختصام والاختلاف على المجاز
او الكناية اذ المتخاصمان يدفع بعضهم بعضا فيكون التدارؤ بمعنى التدافع
من لوازم الاختصام وروا فتداوتدافعتم يعني يجوز ان يكون التدارؤ
مجرى على ظاهره بان طرح قتلها كل عن نفسه فكل طارح من وجه ومطروح
عليه من آخر والمطروح عليه يدافع الطارح من حيث انه طارح
قال صاحب الكشاف اولان الطرح في نفسه دفع او دفع بعضهم
بعضا عن البراءة واتهمه وتركهما المصنف اما الاول فلان هذا
لا يكون مدافعا لان معناه دفع كل منهما الآخر لا دفع كل منهما القتل
مثلا واما الثاني فلان الرفع عن البراءة مما لا يدل عليه العبارة

منظهرة لامحالة اى لابد وهو ماخوذ من اسمية الجملة واعمل مخرج مع
كونه فى معنى الماضى لانه حكاية مستقبل فى وقت التدارؤ كما اعمل
باسط فى باسط ذراعيه لانه حكاية حال ماضية فكما جاز هذه جاز
تلك غايته ان الثانية اشهر من الاولى ومابينهما اعتراض بين المعطوفين
فائدته التقريع والتعريض للمخاطبين اى بعض كان لانه الاظهر فى
اظهار القدرة وقيل باصغريها يعنى اللسان والقلب وقيل العجب
هو اصل الذنب يدل على ما حذف وهو فضربوه فحيى فان قوله اضربوه
امر بالضرب وقوله كذلك اشارة الى الحيوة الحاصلة بواسطة الضرب
فينبغى ان يكون الضرب والحيوة مرتبين على الامر بالضرب ليصح ان
يشار اليها بقوله لذلك وقد طبق هذا الحذف مفصل البلاغة
بكمال التطبيق كما لا يشتبه على ارباب التحقيق كانه وقع الامتثال بمجرد
الامر من غير ان يكون للضرب تاثير فى حيوة القتيل لانها كانت بمحض
خلق الله تعالى بقدرته الباهرة والخطاب من حضر حيوة القتيل
يعنى ان هذا الكلام مخاطبة معهم وضمير يريكم ولعلكم
لهم واما حرف الخطاب فى كذلك فانه خطاب لمن تلقى الكلام
ولذا لم يقل ذلكم وذلك الاكتفاء الى ان الاحياء امر عظيم يجب ان
يخاطب به فانه خطاب كل من يتاتى له ان يخاطب وعلى هذا
يحتاج الى تقدير القول ليرتبط الكلام بما قبله وينتظم فكانه
قيل قلنا لهم كما احيى الله عاميل يحيى الله الموتى فى يوم القيامة
على ان يكون استينافا جوابا عما يقال ماذا قال الله تعالى عند رؤيتهم
هذه الآية بخلاف ما اذا كان الخطاب لمنكر البعث فى زمن الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم كما ذكره بقوله او نزول الآية فانه ينتظم بدونه
بل معه يخرج عن الانتظام لكى يكمل عقلكم اوله بالكمال لوجود اصله منهم
وتعلموا ان من قدر على احياء نفس قدر على احياء الانفس كلها اشارة
الى انه لم ينزل منزلة اللازم بل قدر له مفعول اى تعلمون على قضيته اى
مقتضى العقل وهذا مبنى على ان كونهم يعقلون محقق لا فى صورة الرجاء
لكن جعلوا لعدم جريهم على موجب العقل كانهم لا يعقلون وانه منزل

منزلة اللازم ولعله تعالى انما لم يحييه ابتداء الى ماذكره هو وجه
عدم احيائه ابتداء وشرطه فيه ما شرط واما وجه جعل البقرة آية
دون غيرها من البهائم فيفهم من ماذكره بقوله روى ان شيخا
صالحا منهم كان له عجلة الى آخره والثانى انهم قبل ذلك كانوا
يعبدون البقرة والعجاجيل وحبب اليهم كما قال الله تعالى واشربوا فى
قلوبهم العجل ثم تابوا وعادوا الى عبادة الله تعالى وطاعته فاراد الله
تعالى ان يمتحنهم بذبح ما حبب اليهم ليظهر منهم حقيقة التوبة وانقلاع
ما كان منهم فى قلوبهم من القرب الى الله تعالى ببذل المال واداء الواجب
حيث امر بالذبح والتنبيه عطف على تقع البحث وكلاهما مستفاد من دعاء
الشيخ الصالح التى صفة بقرة شره الفتى اى حرصه الى الشهوات من مقابحها
الى مقابح الدنيا بحيث يصل متعلق بقوله ان يذبح اثره اى اثر الذبح وقساوة
القلب مثل فى بنوه يعنى انها استعارة تبعية تمثيلية لتشبيه حال القلوب
فى عدم الاعتبار والاتعاظ بالقسوة لكن اقتصر منها على لفظ القسوة
التى هى عمدة ولاعتبار هذه الاستعارة حسن التفريع والتعقيب بقوله
فهى كالحجارة بخلاف ما اذا جعل القلوب استعارة بالكناية والقسوة
قرينة فانه لا يحسن بل لا يصح ان يقال ينقضون عهد الله فهو كالحبل
اذا اوثق بناء على ان استعارة العهد اصل والنقض تبع بخلاف قوله
يعرى الرياح رياض الحزن مزهرة اذا سرى النوم فى الاجفان العاصا
فانه على العكس وثم لاستبعاد القسوة بمعنى انها ينبغى ان لا تقع لوجود
اسباب وقوع اللين كما فى قوله تعالى ثم انتم تمترون لا بمعنى بعد
المرتبة كما فى قوله ثم كان من الذين امنوا ثم لا يخفى ما فى الجمع
بين ثم ومن بعد ذلك من المبالغة فى الاستبعاد والمعنى انها فى القساوة
مثل الحجارة جعل الكاف اسما ليحسن عطفا اشد بالرفع ولا يكون من عطف
المفرد على الجملة الظرفية وان كان صحيحا فحذف المضاف وهو الكاف
واقيم المضاف اليه وهو اشد مقامه حيث اعرف بالرفع مثله ويعضده
اى حذف المضاف قراءة الجر اى جر اشد بالفتح اى فتح الدال لانه غير
منصرف وفيه رد على الكشاف حيث قال نصب الدال فان الاعراب

انما يضاف الى الكلمة عطفا لاشد على الحجارة كما ان الكاف المقدرة
عطف على الكاف المذكورة وانما لم يقل اقسى مع افادته الزيادة هو
على الاصل مع الاختصار لما في اشد من المبالغه والدلالة على اشتداد القسوة
ن واشتمال عطف على اشتداد المفضل وهو قلوبهم على زيادة في شدة
القسوة لا في نفس القسوة بخلاف اقسى فانه يدل على زيادة
في نفس القسوة فكانه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم اشد
قسوة واعترض صاحب التقريب بان الاشد محمول على القلوب دون
القسوة فلا يفيد ان قسوتها اشد بل انها اشد قسوة واجيب بان
التميز فاعل في المعنى فقولنا قلوبهم اشد قسوة في معنى اشد من غير تفاوت
الا بما يعطيه ظاهر اسناد اشد الى ضمير قلوبهم من المبالغه كما تقرر في
موضعه واو ليست للشك والوديه لاستحالته في كلام علام الغيوب
بل للتخيير اى جعل الغير مخيرا بين التشبيهين كما هو المناسب لما تقرر من
عموم الخطاب وكونه لمن يتلقى الكلام فكانه قيل ان شئت شبه قلوبهم
بهذا وان شئت شبهها بذاك او للترديد اى بحوسر الامرين في نفس
الامر مع قطع النظرين عن الغير بمعنى ان من عرف حالها سواء كان
المخاطب بالخطاب العام على الوجه الاول او غيره على الثانى شبهها
بالحجارة او بما هو اقسى منها ولا يخفى على اولى التميز والانصاف ان
هذا البيان ادق واحسن بما في الكشاف تعليل للتفضيل المعنى معنى
واما لفظا فعطف على جملة هي كالحجارة او اشد كذا قالوا اقول جعل
الواو للعطف ينافى حمل الكلام على التعليل فالظاهر انها للحال فليتامل
والمعنى ان الحجارة تتاثر وتنفعل الى قوله والخشية مجاز عن الانقياد
اقول تحقيقه انه تعالى ذم بنى اسرائيل بعد انقيادهم لما يليق بحالهم
من امر التكليف وزجر عليهم الحجر بانقياده لما يليق بحاله من حكم التكوين
وبهذا يظهر وجه جعل الخشية مجازا عن الانقياد وان كان حملها
على الحقيقة جائز عندنا لان الهبوط والخشية على تقدير الفعل الحقيقى
في الحجارة لا يصلح بيانا لكونها في نفسها اقل قسوة من قلوبهم على وجه
المبالغة ثم ما يتفجر منه الانهار من الحجارة لا يخلو عن الرمز والاشارة الى ما سبق

عن الحجر المضروب بالعصا معجزة بمن لم يطلع الوصول وعصا فيكون
فيه اشارة الى لطيفة ورمز الى نكتة شريفة وهي ان ضرب الحجر الحاصر
البالي بحجر انسانه الى النبي ذي البال قد اثر اول مرة في الحجر حتى اخرج منه
العيون باثنتي عشرة وقول ذلك الشي بكرات ومرات بل كلام الله تعالى
الذى هو التورية لم يؤثر في القلوب القساة لهولاء الطغاة العصاة
وليلزمها اللام العارفة وهي ههنا لام لما يتفجر ولما يشقق وعيد لليهودى
على ذلك اى على شدة القساوة وترك الايمان بنبى الرحمة صلى الله
تعالى عليه وسلم وقرا ابن كثير ونافع ويعقوب وخلف وابو بكر
بالتاء الفوقانية ضما الى ما بعده يعنى افتطمعون والباقون بالياء
التحتانية فيه اشكال لان المذكور في كتب التفسير والقراءة ان
القارى بياء الغيبة ههنا ابن كثير فقط والباقون يقرؤن بتاء
الخطاب الحمد لله ملهم الصواب افتطمعون بثبات تحقيق وجاء وصل
الهمزة على وصل الهمزة على الفاء في تفسير قوله تعالى افكلما جاءكم
رسول ان يصدقوكم او يؤمنوا لاجل دعوتكم يعنى ان
الايمان اما بمعنى التصديق واللام صلته كقوله تعالى وما انت
بمؤمن لنا او بمعناه الشرعى واللام للتعليل وقد رجحوا الثانى بان
الحمل على الصفة لم يوجد في العقل ولذا حمل فامن له لوط على احدث
الايمان لاجل دعوة ابراهيم عليه السلام يعنى ان اليهود الموجودين
حين نزول الاية سواء كانوا مجاهدين او منافقين لان جميع الايمان
لا يتصور الا منهم بخلاف فاعل وان القوا فانه منافقوهم ولا يجوز
ارجاع الضمير الى جنس اليهود ليصح جعل السالفين فريقا منهم لان
المضارع يعتبر هناك حذف المضاف حيث قال طائفة من اسلافهم
فلم يحتج الى هذا التكليف فان قيل لا حاجة ايضا الى اعتبار المضاف
على هذا الوجه بل لا وجه لان محرفى التفت والاية هم المعاصرون
الا السلف قلنا المراد بالسلف من يبلغ زمان نزول الاية لا من سبق
عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولما كان مقتضى لفظ كان
التقدم احتيج الى اعتباره كنعت محمد صلى الله تعالى عليه وسلم

تبديل كان من صفاته صلى الله تعالى عليه وسلم في انه يكون ابيض ربعة
فمحوا ذلك بان يكون اسمر طويلا واثر الرجم عبث غيروها بالتسويد او بالجلد
عطف على نعت محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بتقدير تغيير نعت
محمد عليه السلام والضمير لكلام الله تعالى وقيل هؤلاء من السبعين
المختارين سمعوا كلام الله الى آخره متعلق بقوله طائفة من اسلافهم والفرق
بين هذا الوجه والاوجه الاول ان السماع على هذا من الله تعالى بلا واسطة
كما اتفق لموسى عم وعلى الاول ممن يتعلق كما يتفق لنا الآن وكذا
التحريف على عبارة من الزيادة فيه على سبيل الافتراء وعلى الاول
مطلق التغيير وما نقلوا عن الرب كفاك قليلا على كونه مختلف
حيث علقوا الامر بالاستطاعة والنهي بالمشية ولا ينافي بينهما مع
التنافي بين الامر والنهي فهذا الاختلاف دليل الاختلاف ومعنى
الآية ان اخبار هؤلاء ومتقدميهم كانوا على هذه الحالة فما ظنك
بسفلتهم وجهالهم هذا مبني على التاويل الاول وانهم كفروا وصرفوا
فلهم سابقة في ذلك هذا مبني على التاويل الثاني يعني منافقيهم يريد
ان ضمير لقوا المنافقي اليهود باعتبار حذف المضاف لقيام القرينة
فان ضمير لقوا لهم قطعا ففيه مراعاة حق النظم حيث يكون فاعل
فعلي الشرط والجزاء واحد الخلاف ما في الكشاف من جعل فاعل لقوا
مطلق اليهود وفاعل لقوا المنافقين ولم يعطف الشرطية على يسمعون
لان المنافقين غير المحرفين اي الذين لم ينافقوا لما كان ضمير قالوا
للبعض الذين لم ينافقوا كان حمل البعض الذي هو فاعل خلا على غير
المنافقين احسن واوفق لمراعاة النظم لاتحاد فاعل فعلي الشرط هو
والجزاء ح كما مر والذين نافقوا عطف على الذين لم ينافقوا لا بعقابهم
اي اتباعهم وبقايا هم الذين لم ينافقوا فالاستفهام في الحدثونهم
على الاول تفريع وعقاب على ما صدر على المنافقين من التحديث
بمعنى ما كان ينبغي ان يقع ذلك وعلى الثاني انكار ونهي عن ان يصدر
عن الاعقاب بحديث فيما يستقبل من الزمان بمعنى لا ينبغي ان يقع لتحجو
ليحتجوا فسر المحاجة بالاحتجاج تنبيها على انه ليس لقصد المشاركة

بما

بما انزل ربكم وهو معنى به في كتابه وهو معنى عند ربكم
وقد اوضحه بقوله جعلوا محاجتهم بكتاب الله تعالى الى آخره ومبني
هذا الوجه وما بعده من الوجوه الثلاثة على ان الموجود التحديد لا
حتجاج عليهم في الدنيا لا في القيمة وقيل عند ربكم وفيه نظر اذ لا خفاء
اي اختفاء ما فتح الله عليهم في التورية لا يدفعه فان اليهود يعلمون
انهم يوم القيمة محجوجون سواء حدثوا او لم يحدثوا فلا اثر في الاخفاء
اقول في النظر نظر لا بالالم انهم يعلمون انهم محجوجون يوم القيمة
ولو سلم فيجوز ان يتجاهلوا غيرة وعنادا لكن ضمير به ليست براجع الى
ما فتح الله عليهم بل بالتحديث بما فتح وانما يعلمون انهم محجوجون
بغير هذه الطريق ونحو فهم من الاحتجاج عليهم بهذا الطريق الذي
هو افحش الطرق وافتحها وهو ان يقول لهم المؤمنون عند الله تعالى
يوم القيمة على رأس الاشهاد اما حدثتمونا في الدنيا بما في من نعت
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبهذا يظهر وجه الجمع بين قوله
تعالى به وبين قوله عند الله ولا يحتاج الى تكلف جعل الثاني بدلا من
الاول او ظرفا مستقرا بمعنى تحاجوكم بما قلتم حال كونه في كتابكم
والعجب ان هذا مع ظهوره كيف خفي على المص وساير المحققين
من شراح الكشاف وغيرهم وتحريف الكلم عن مواضعه بالمحو والتغيير
عالمون معاندون وبعضهم جاهلون مقلدون لا يعرفون الكتابة يعني
يجوز ان يراد بالكتاب معناه المصدري والتورية عطف الكتاب
يعني يجوز ان يراد به المكتوب ويكون اللام للعهد استثناء منقطع
لان ما هم عليه من الكاذبين والمواعيد الفارغة ليس من الكتاب
ولذلك اي لكون الامنية في ما يقدره الانسان يطلق الامنية
على الكذب وسبق منها فيقال تمنى اي كذب لان الكاذب يقدر
في نفسه ما كذب وعلى ما يتمنى فان المتمني ايضا يقدر ما يتمناه
وما يقرأه فان القاري ايضا يقدر ترتيب الكلام بصورها المسموعة
والمكتوبة ان كان كاتبا والمسموعة فقط ان كان اميا ولكن
يعتقدون اكاذيب هذا على تقدير الاطلاق على ما يتمنى وقيل الا

ما يؤون هذا على تقدير الاطلاق على ما يقرر ثم ان استفادة كون
قرائهم قراءة عارية عن معرفة المعنى وتدبره ظاهره من قرينة المقام
واما تضمين البيت الاتى هذا المعنى فمحل الكلام لان القارى الامام
عثمان جامع القران فكيف يقرى قراءة عن معرفة المعنى اللهم الا ان
يقال السبب مجرد بيان مجى التمنى لمعنى القراءة واما خصوص القراءة
عن المعرفة فيستفاد من القرينة ومن قوله اى قول حسان بن ثابت وصف
امير المؤمنين عثمان رضى الله عنه ليلة استشهد فيها تمنى اى قراءة
كتاب الله اول ليلة ينبغى ان يكون بالاضافة وهاء الضمير لا بهاء
الوصلة على في النسخ اما رواية فلان ابن الانبارى اشار غاية
واخره لا فى حمام المقادير ولم يورد اخرها بتانيث الضمير واما رواية
فلان المقصود ليس بيان قراءة القران فى اول ليلة مطلقة بل فى
ليلة معلومة معهودة وقع له فيها وما يقع بين داود الزبور على رسل
بكسر الراء اى على تؤدة ومهل وهو لا يناسب وصفهم بانهم اميون
واجيب عنه بان معنى الامية انه لا يقراء من الكتاب ولا يعلم الحفظ واما
على سبيل الاخذ من الغير فكثير اما يقراؤن من غير علم بالمعانى ولا يتصور
للحروف والمفهوم من عبارة الكشاف من لا يحسن الكتب والقراءة
وهو لا ينافى ان يكتب ويقرا فى الجملة وقد يطلق الظن بازاء العلم
على كل راى واعتقاد الخ كانه جواب عما يقال القوم بعضهم اميون
مقلدون وبعضهم جاهلون بالجهل المركب وكل منهما جازم لا محالة
فما وجه استعمال الظن ههنا ولعله اى من قال انه واذا وصل سماه
بذلك مجازا من قبيل ذكر الحال وارادة المحال وهو فى الاصل مصدر
لا فعل له اذ فاده ومعنيه متعلقات وانما ساغ الابتداء به حال كونه
نكره لانه دعاء على النفس بالهلاك كما ان سلام عليك دعاء عليها
بالسلامة فالاصل سلمك الله تعالى سلاما حذف الفعل لكثرة الاستعمال
فبقى المصدر منصوبا يدل على الفعل الدال على الحدوث فلما قصدوا الدوام
ار الوانه وكذا اصل ويل لكن سلكت ويلا اى هلاكا فرفعوه بعد حذف
الفعل بعضا العناد الحدوث ولعله اراد به ما كشف من التاء وبلاء

الرابعة اشارة الى ما روى عن بعض السلف ان رؤساء اليهود
كانوا يغيرون من التورية نعت النبى عليه السلام ثم يقولون
هذا من عند الله توضيحه انه يجب ان يتصور ان كل نبى اتى بوصف
لنبى بعده فانه اتى به باشارة خفية لا يعلمها الا الراسخون
فى العلم وذلك بحكمة الالهية فان ذلك لو كان متجليا
للعوام لما غوت علماؤهم بكتمانه ثم ازداد ذلك غموضا بنقله
من لسان لا اسان من الغير الى ابى السريانا ازمنة الى العربى فقد ذكر
المحصلى الفاظا من التورية والانجيل اذا حققت وجدت دالة
على صحة نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بتعريض هو عند
الراسخين فى العلم جلى وعند العامة خفى فظهر ان ما كتبت
ايديهم كانت تاويلات محرفة يشترون به ثمنا قليلا وقد سبق
تحقيق الاشعار بين فى قوله تعالى ولا تشتروا به ثمنا قليلا تاكيد
والمقام يقتضيه كى يحصلوا عرضا عرض الدنيا والاخرة بالغين
المهملة ما كان من مال قل وكثر من الرشى بضم الراء وكسرها جمع رشوة
كذلك وفيه اشعار بان ما فى مما يكسبون موصولة وكذا مما كتبت
لكن المصدرية راجح لفظا ومعنا كذا قال النحرير التفتازانى اما لفظا
فلا ستغنائه عن تقدير العائد واما معنى فلان مكسوب العبد فى الحقيقة
فعله الذى يعاقب عليه او يثاب اقول فيه بحث لا سببية نفس
الفعلين للعقاب قد فهمت لما سبق من قوله فويل للذين يكتبون
الكتاب الاية لان ترتيب الحكم على الشئ يدل على سببية له فلو
حمل هذا ايضا عليه لزم التكرار فالتحقيق ان العبد كما يعاقب
على نفس فعله كذلك يعاقب على اثر فعله باعتبار اقتضائه
الحرام اخر وههنا صدر عنهم فعلان احدهما التحريف والاخر
اخذ الرشوة والاول يقتضى لنا اختلاف العين والثانى الى اكل الحرام
والتصرف فيه ولكل منهما يستحق العقاب بنفس الفعل فلما بين
اولا استحقاقهم اياه بنفس الفعل وفرعه على ما قبله بفاء فويل
الاول اراد استحقاقهم اياه باثره ايضا وفرعه على ما قبله بفاء

الاول الثاني تتميما للوعيد الحمد لله الملهم للسبيل السديد محصورة
قليلة يريد ان المصدرية كناية عن القلة ووجهه ما ذكره الراغب
ان المعدود لما كان ضربين ضربا قليلا يسهل عده وكثيرا تعسر عده
وكانت الاعراب تعل فهم الحساب وقوانين تصوروا الكثير فيعسروا
القد والقليل متيسر العد فقالوا شيء معدود ومحصود اي قليل وغير
معدود ومحصور اي كثير قل اتخذتم عند الله عهدا خبرا ووعدا
يعني لا طريق للعقل الى معرفة ذلك وانما سبيل معرفته الاخبار
منه تعالى واخباره بذلك وعدد وعد عهد كذا قال الراغب
وفي بعض النسخ خبرا او وعدا باد والصحيح هو الاول اي اتخذتم
عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده اي ان كنتم اتخذتم
اوليس المعنى على الاستقبال واعترض بان لن لمحض الاستقبال
فلا يصح جعل فلن يخلف الله جزاء لامتناع السببية والترتب
واجيب بان ذلك ليس بلازم في الفاء الفصيحة فقد جئنا خراسانا
ولو سلم فقد رتب على اتخاذ العهد الحكم بانه لا يخلف العهد في
المستقبل كما في قوله وما بكم من نعمة فمن الله وفيه دليل على ان الخلف
في خبره محال سواء كان وعدا او وعيدا وخالف بعضهم في
الوعيد وزعم ان الخلف فيه كرم فيجوز من الله تعالى
والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى
ما يبدل القول لدي على سبيل التقرير يعني ان الاستفهام ليس
على حقيقته بل للتقرير بمعنى حمل المخاطب على الاقرار للعلم اي لعلم
المستفهم وهو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بوقوع احدهما
على التعيين وهو الافتراء وانما يكون على حقيقته لو استوى الامر
ان في علم المستفهم وكان السؤال عن التعيين او منقطعة
عطف على معادلة فالاستفهام في الحكيم يكون للانكار وام يقولون
بمعنى بل اتقولون على سبيل التقرير بمعنى التحقيق والتثبيت
ويجوز ان يكون بمعنى الحمل على الاقرار والتفريع بانه كان ينبغي ان
لا يقولوا على الله ما لا تعلمون اي اثبات لما نفوه من مساس النار لهم

زمانا

زمانا طويلا اشارة الى ان في عبارة الكشاف تسامحا حيث
قال اثبات لما بعد حرف وهو قوله لن تمسنا النار الا اياما
معدودة على وجه اعم اي متناولا للايام المعدودة وغيرها
فان المس فيها متفق عليه بين الجانبين وانما الكلام في ان المس
لا يكون مقتصرا عليها كما زعموا بل يكون مؤبدا والمقصود دفع توهم
ان يكون المعنى بل تمسهم النار الا اياما معدودة ليكون بلى
باعتبار مدخوله كالبرهان على بطلان قولهم لن تمسنا النار
الا اياما معدودات فانهم كسبوا سيئة واحاطت بهم خطيئاتهم
ومن كان كذلك فهو خالد في النار فهم خالدون فيها ويختص
بجواب النفي عطف على قوله اثبات اي لا يكون الا في جواب النفي
اما في الاستفهام فنحو الست بربكم قالوا بلى واما في الخبر فنحو هذا
على طريقة قولهم يعني طريق الاستعارة التهكمية وسلمت جملة
احواله الظاهرة والباطنة بان يكون عاصيا بلسانه وجنانه
واركانه وهذا انما يصح في شان الكافر رد على الكشاف
حيث فسر السيئة بالكبيرة والاحاطة بعدم التفصي .....
عنها بالتوبة وحكم بخلود اهلها في النار ولذلك اي الانحصار
الاحاطة من جميع الجوانب في الكافر فسرها اي الخطيئة دائموت
ان يريد بالمخاطب الكافر فرا ولابثون لبثا طويلا ان اريد به صاحب
الكبيرة والاية كما ترى لا حجة فيها على خلودها صاحب الكبيرة في جهنم
اما ان اريد بالمخاطب به الكافرون فظاهر واما ان اريد به صاحب
الكبيرة فلما سبق ان الخلود في الاصل الثابت المديد دام او لم يدم لكنه
اذا استعمل في الكفار يراد به الدوام عند الجمهور لما يشهد له من الايات
والسنن وكذا الاية التي قبلها معنى قوله تعالى فويل للذين يكتبون
الى آخره فان تحريف كلام الله تعالى واخذ حطام الدنيا في مقابلته
كفر لا مجرد كبيرة اولئك اصحاب الجنة قيل ذكر الفاء في الوعيد
وتركه في الوعد اشارة الى سبق الرحمة فان النحاة قالوا ان قولك من دخل
داري فاكرمه بالفاء يقتضي اكرام كل داخل لكن على خطر ان لا يكرم

ويرد ونها يقتضى اكرامه البتة يقتضى خروجه مستماه لان العطف
المغايرة والتاويل خلاف الاصل ولا ضرورة فيه وانكا به اخبار فى
معنى النهى كما ان قولك تذهب الى فلان يقول كذا وكذا اخبار فى معنى
الامر كقوله لا يضار كاتب بضم الراء المشددة وهو ابلغ من صريح النهى
الى آخره فان لا لنفى الحال فيكون لا تعبدون كالماضى فى افادة المبالغة
وعطف قولوا عليه لان الكلية لا تعطف على الخبرية بلا تاويل فيكون
على ارادة القول اى قلنا لا تعبدوا اذ لا ارتباط بدونه كقوله اى طرفه
الا ايهذا الزاجرى احضر الوغى اى احضر فلما حذف ان اثره ايضا وهو مفعول به
للزاجر عامه وان شهد اللذات هل انت مخلدى يعنى الا ايها الرجل الذى
يمنعنى عن حضور الحرب وشهود اللذات هل تخلدنى اذا امتنعت عنهما
فيكون بدلا من الميثاق او معمولا لان فى اخذ الميثاق معنى القول او معمولا
بحذف الجار اى اخذنا ميثاقهم بان لا يعبدوا دل عليه المعنى اى معنى
اخذ الميثاق كانه قال جعلناهم من التحليف لانهم غيب على وزن كمثل
او سفر جمع غايب تقديره ويحسنون عطفا على لا يعبدون لكنه
يكون بمعنى احسنوا فيكون من عطف الانشائية معنى فقط على مثلها
او تقديره من الاول الامر احسنوا فيكون من عطف الانشائية لفظا
ومعنى على الانشائية فقط وقولوا للناس حسنا اى اخذنا عليهم
الميثاق وقلنا لهم فى هذا الميثاق وقولوا للناس حسنا وحسنى
على المصدر ككبشرى فيه رد على الزجاج حيث منع هذه القراءة
زعما على ان حسنى تأنيث الاحسن فلا يستعمل بدون اللام والمراد به
ما فيه تخلق وارشاد فان كلام المتكلم بالنظر الى نفسه يجب ان يكون
باللطف وحسن الخلق كما قال الله فقولا له قولا لينا وبالنظر
الى مخاطبه يجب ان يكون بالارشاد الى طريق الحق على طريق الالتفات
من الغيبة الى الخطاب لان ذكر بنى اسرائيل انما وقع بطريق
الغيبة والخطابات انما هى فى صدر القول وفايدة التوبيخ كانه
استحضرهم ووبخهم ثم لما كان مقتضى الالتفات اختصاص هذا الحكم
بالغيب وكان متناولا لهم وللحاضرين وكذا الحكم الذى سياتى

فى قوله واذ اخذنا ميثاقكم عدل عنه فقال ولعل الخطاب
مع الموجودين منهم فى عهد الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم
ومن قبلهم على التغليب فان المخاطب كثيرا يغلب على الغائب نحو
انت وزيد فعلتما وانت والقوم فعلتم قال تعالى وما ربك بغافل
عما تعملون فيمن قراه بتاء الخطاب والمعنى تعمل انت يا محمد وجميع
من سواك ولا يسمى هذا التفاتا ثم اراد ان يربط الاستثناء بما قبله
على هذا التاويل فقال اى اعرضتم عن الميثاق ورفضتموه ايها
الغائبون والحاضرون يريد براى بالقليل المستثنى من اقام اليهودية
على وجهها قبل النسخ وهم القليل من الغائبين ومن اسلم منهم بعد
النسخ وهم القليل من الحاضرين قوم عادتكم الاعراض يعنى ان الجملة
اعتراض لا حال لقلة فائدتها ثم توليتم وان جاز مثل وليتم مدبرين
واصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض بفتح العين
بمعنى مقابل الطول قال الراغب اذا اعتبرنا حال سالك المنهج فى
ترك سلوكه فله حالتان احديهما ان يرجع عوده على بدئه وذلك هو
التولى والثانية ان يترك المنهج وياخذ فى عرض الطريق متخطيا
وذلك هو الاعراض على نحو ما سبق من جعل الخطاب على التغليب
التاويلات فى لا تعبدون اما الثانى فظاهر واما الاول فلان
المراد ناخذ الميثاق كما مر انزاله التورية وقبولهم احكامها
وهو مشترك بين السلف والخلف وانما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه
وايضا جعل اخراج الرجل غيره اخراج نفسه ولم يتعرض لهذا لظهوره
وانفهام وجهه مما ذكر اعنى قوله لاتصاله به نسبا او دينا فيكون من قبيل
المجاز لادنى ملابسة واما الوجوه الاخر فمن قبيل ذكر المسبب
وارادة السبب او لان يوجبه قصاصا فيكون اعتبارا دمثله
فى الاخراج لما يلحقه من العار وفيه بحث لان قتل الغير الى قتل نفسه
فيصح عده مثلا لنفسه واخراج الغير لا يفضى الى اخراج النفس فيكف
يصح عده اخراجا لها هى داركم على تقدير ان يكونوا من المتقين
فانها اعدت للمتقين توكيد كقولك اقر فلان شاهدا على نفسه فانه

لما قال فلان احتمل انه تكلم عما يلزم منه الاقرار فازيل الاحتمال بقوله
شاهدا على نفسه اى اقرارا يشبه شهادة من يشهد على غيره كذا قال
الفاضل الطيبى فى هذه العبارة اقول فعلى ما ذكره يكون
قوله وانتم تشهدون من قبيل الاحتراز وهو ان يؤتى فى كلام يوهم خلاف
المقصود بما يدفعه ولا يعتبر فيه التاكيد وقد قال المص توكيد فالظاهر انه
من قبيل التذييل وهو تعقيب جملة بجملة تشتمل على معناها للتوكيد وقيل
الشاهدون هم الموجودون والمقرون اسلافهم الغيب يكون
اسناد الاقرار اليهم بطريق الخطاب مجازا فى قبيل يخرج منهما اللؤلؤ
والمرجان ان اعتبر التغليب كما هو مختار المص والا فمن قبيل المجاز بلا فى
ملابسة كما هو مختار بعضهم واما مختار صاحب الكشاف فالظاهر ان
الافعال المذكورة كلها انما كانت من اسلافهم لكنها اسندت
اليهم لكونهم على طريقتهم ومتعلقين بهم اصلا ودينا فان قيل لم يحمل قوله
تعالى ثم اقررتم على اقرارهم على انفسهم وقوله وانتم تشهدون
على شهادتهم على غير انفسهم فان واحدا من اليهود اذا قتل نفسا عمدا
وقتل له فاحكم التورية فى دم العمد تقريبا من القصاص وان انكروا
سئل سائر اليهود عن حكم التورية فيه تشهدون بان القصاص
وكذا الحال فى الاخراج قلنا لعل وجهه عدم الحمل على ذلك ان المراد
لو كان ما ذكر لقيل ثم انتم تقرون كما لا يخفى على التامل ثم انتم
هؤلاء وقد عرفت ان للخطابات الاول متناولة للحاضرين والغائبين
على مختار المص واما هذا الخطاب فمختص بالحاضرين بالاتفاق ولهذا
قال استبعاد مستفاد من ثم لما ارتكبوه من القتل والاجلاء والعدوان
على معنى انتم بعد ذلك هؤلاء الناقضون يعنى انكم قوم آخرون غير اولئك
المقرين نزل تغير الصفة حيثما التزموا العهد اولا ثم نقضوه منزلة
تغير الذات وعدهم باعتبار ما اسند اليهم من الميثاق والشهادة
عليه حضورا اى حاضرين حيث قال انتم وباعتبارها سيحكى عنهم من القتل
والاخراج ونحوها غيبا حيث قال هؤلاء وكان مقتضى الظاهر ان يقال
ثم انتم بعد ذلك التوكيد نقضتم العهد فتقتلون انفسكم آه

اوبيان لهذه الجملة يعنى قوله تقتلون انفسكم مع ما بعده بيان
للجملة ثم انتم هؤلاء قالوا كيف نحن فبين بقوله تقتلون انفسكم
الآية وقيل هؤلاء توكيد وهو ضعيف لانه ليس بتاكيد لفظى ولا
معنوى وقيل بمعنى الذين والجملة صلته ايضا ضعيف اما اولا فلانه
من قبيل انا الذى سمتنى امى حيدرة حتى قال المازنى لولا اشتهار
مورده وكثرته لرددته واما ثانيا فلما قال ابو البقاء ان
مذهب البصريين ان هؤلاء لا يكون بمنزلة الذين ذوى عمر قريظة
كانوا حلفاء الاوس الخ قال الطيبى اعلم ان الذين كانوا اول ان
يثرب فى زمان اليهود وهم قبيلتان بنو قريظة والنضير والمشركون
هم ايضا قبيلتان الاوس والخزرج وكان بينهما عداوة ومحاربات
فاستحلف اوس قريظة والخزرج النضير لنصرتهم على صاحبهم
ولم يكن بين اليهود ولا قتال وانما كانوا يقاتلون لاجل خلفائهم
جمعوا اى جمعوا الفريقين له حتى تقذف اى اخذوه باعطاء
بدله واسارى جمع اى جمع اسرى كسكرى جمع سكران وسكارى
جمع سكرى وقيل هو اى اسارى ايضا اى كاسارى جمع اسير وكانه اى
الاسير شبه بالكسلان فان الاسير كان محبوسا عن كثير من
تصرفه للاسير كما ان الكسلان محتبس عنه لعادته شبه به وجمع جمعه
اى قيل فى جمعه اسارى كما قيل كسالى واعلم ان الاسير ماخوذ من
الاسار وهو القد الذى يشد به المحمل فسمى اسيرا لانه يشد به وثاقا
تفدوهم بفتح الفاء وتفادوهم بمعنى اى يبادلوهم الاسير بالاسير
واصل الفدا حفظ الشئ بما يتبذله عند صيانته كذا فى تفسير الكواشى
واخراجهم بدل من الضمير فى محرم اوهو وفى بعض النسخ تاكيد ايضا
صحيح مذكور فى التيسير وغيره وبيان اى توضيح لمتبوعه افتؤمنون
ببعض الكتاب قيل اخذ الله تعالى عليهم اربع عهود ترك القتال
وترك الاخراج وترك المظاهرة وفداء اسرائهم فاعرضوا عن كل ما
امروا به الا الفداء حتى عيرتهم العرب وقالت كيف تقاتلونهم
ثم تفدونهم فيقولون امرنا ان نفديهم وحرم علينا قتالهم

ولكنا نستحيي ان نزل خلفاءنا يعني حرمة المقاتلة والاجلاء بثوبانهم
وحرم علينا قتالهم ولكن يستحيي ان نزل خلفاءنا يدل على انهم
لا ينكرون حرمة القتال فالاوجه ان تسميته كفرا كتسمية تارك
الصلوة والحج كفرا في شريعتنا اذ الاقدام على القتال مع الاستحسان
والاصرار جعل الله علامة الانكار حرمته كشد الزنار ولان عصاتهم
اشد لانهم كفروا بالبعض من كتابهم ايضا فيكون عذابهم
اشد انواع العذاب لانه المفهوم من الاضافة لا الاشد من عذاب
الدنيا وقفينا من بعده بالرسل مثل يوشع واشمويل وشمعون
وداود وسليمان وشعيا وارميا وعزير والياس وحزقيل واليسع
ويونس وزكريا ويحيى وعيسى وغيرهم صلوات الله تعالى
عليهم اجمعين قيل بين موسى وعيسى عليه السلام ونسخ شريعته
اربعة الاف نبي وقيل سبعون الف نبي صلوات الله تعالى عليهم
اجمعين قيل بين موسى وعيسى عليه السلام ونسخ شريعته ولهذا
خص بالذكر سرى اصله وترى من الوتر وهو الفرد ومعناه
واحدا بعد واحد جعناه اذا اتبعه من باب الافتعال وخفاه به
اذا اتبعه من باب الافعال يقال قفيت هذا الكلام بذاك
اى جعلت مدخولا لباء تابعا لذلك الكلام فكان اصل المراد
قفينا موسى بالرسل ثم ترك المفعول به واقيم الجار والمجرور
من بعده مقامه وكما يقال قفيته به ويراد اتباع المجرور للمفعول
الصريح يقال قفيت به على اثره والمعنى واحد وفي الصحاح قفيت
على اثره بفلان اى اتبعته اياه وعيسى بالعبرية وفي الكشاف
بالسريانية ايشوع معناه السيد ومريم بالعبرية بمعنى الخادم
وهو بالعربية من النساء من باب تسمية الهندي بالكافور قال
رؤبة في شطلع قصيدة تمدح بها ابا جعفر الدوانيقي ثاني الخلفاء
العباسية قلت لزير لم يصله مريمه ضليل اهواء الصبي تندمه
ويروى بيل لزير اى لاجل ومريم ههنا اسم جنس ولهذا اضيف
والضليل الضال جدا واسناده الى التندم اى الندم مجاز على تقدير

ان

ان الرواية تندمه وضليل مجرور صفة لزير والمعنى قلت لاجل زير
موصوف بما ذكر وبان تندمه ضليل اهواء الصبي بالوير
وهو كثير الضلال لم يتبع اتباع الهوا مندم نفسه وموقعها في
البداية على الانهماك في الضلالة وحاصله القاب على تحته الباء
ومقول القول في البيت الثاني هو هل تعرف الربع المحيل ارسمه
عفت عواصبه وطال قدمه المحيل الذي اتى عليه الحول وعفى المنزل
بمعنى اندرس والعوافى جمع عاف وهو الدارس ووزنه مفعل فانه
مشتق من رام يريم اذا فارق وبرح ولا يستعمل الا في النفي فيكون
مفعلا لا فعيلا اذ لم يثبت فعيل لا صفته ولا حادثة اعني رم
بالروح المقدسة كذلك خاتم الجود ورجل صدق يعني ان
المقصود بهذه الاضافة تلبس الموصوف به فيكون معنوية بمعنى
اللام ولذا يكون العلم منه لا يواخذ من المسلمين على قود في مضمر الحرام
ولا حاجة بل لا صحة بما يقال ان مثله في الاصل وصف بالمصدر
مبالغة كرجل عدل ثم اضافة الموصوف الى الصفة واراد به جبرئيل
عليه السلام وهو الظ لان الاصل ان تغاير المؤيد المؤيد به ووجه
اضافته بالقدس او روح عيسى عم ووصفها اى روح عيسى عم به اى
بالقدس عن مس الشيطان ولا شك ان طهارة الانسان عن مس
الشيطان طهارة لروحه ولذلك اضافتها الى نسب روح عيسى
عليه السلام الى نفسه حيث قال روح منه ولا ارحام الطوامث
للحيض اشارة الى ان مريم لم تحض او اراد به الانجيل كما قال في حق القرآن
روحا من امرنا اعلم ان اطلاقه على جبرائيل والانجيل والاسم الاعظم
استعارة لان الروح سر في مخارق الانسان ومنافذه وهذه
ليست كذلك فكما ان الروح سبب حيوة التشخص فكذلك جبرائيل
حيوة القلب والانجيل ظهور الشرايع وحيوتها والاسم الاعظم
يتوسل به الى الاغراض الا ان مشابهة جبرائيل عليه السلام اتم فانه
جوهر نوراني ايضا فهذه التسمية فيه ظاهرة كما سبق وسطت الهمزة
بين الفاء وبين ما تعلقت الفاء به يعني قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب

وتقبنا من بعدهم بالرسل يو بخالهم على تعصيهم ذلك الحكم المستفاد من
المعطوف عليه بهذا الحكم المستفاد من المعطوف وتعجيبا من شانهم فان
التوبيخ والتعجيب بالنظر الى دخلت هي سابقة اعني المعطوف وبالتحقيق للتوبيخ
والتعجيب في ترتب مثل هذا الفعل على ما سبقه ويحتمل ان يكون قوله اوكلما
جاءكم الى اخره استينافا اى كلام الفاء ليست للعطف على ما قبل
الهمزة بل للعطف على مقدر بعد الهمزة لان الشايع فيما بين النحاة في مثل
هذا المقام استبعاد التوسط الهمزة بين المعطوف عليه ابقاء لحق
الصدارة والتقدير ولقد اتيناهم ما اتيناهم افعلتم ما فعلتم ثم وبخهم
على ذلك والمقدر الذي هو فعلتم يجوز ان يكون عبارة عما ذكر بعد الفاء
فيكون العطف للتفسير وان يكون غيره مثل اكفرتم بالنعمة واتبعتم
الهوى فيكون لحقيقة التعقيب والفاء للسببية فان الاستكبار سبب
للتكذيب والقتل للتفصيل اى تفصيل المجمل نحو ونادى نوح ربه فقال
وانما ذكر القتل بلفظ المضارع مع انه لم يقع لا في الحال ولا في
المستقبل لوجهين ذكر الاول بقوله على حكاية الحال الماضية وانما اختير
تلك الحكاية استحضارا لها اى لتلك الحال على التقدس فان الامر بطيع
فان المضارع لما دل على الحال الحاضر الذي من شانه ان يشاهد استحضر به
تلك لتشاهدها السامعون ولا يفعل ذلك الا في امر يهتم بمشاهدته لغرابة
او فضاحة او غير ذلك ومراعات للتواصل عطف على استحضارا ولعل
هذا في تقديم المفعولين وذكر الثاني بقوله وللدلالة على انكم بالحتل اليهود
بعد اى بعد قتل بعض الانبياء قتلوا اى في هذه العقل فيكون المضارع لافادة
الاستمرار ولذلك سحرتموه روى ان اليهود سحروا النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم فرات المعوذتان وهموا به لدى الشاة فان من جعل السم في الشاة
كان امراة من يهود خيبر فان قيل قال الله تعالى في حق الانبياء ولقد سبقت
كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون فينبغي ان لا يقتلهم
الكفار بالقتل اجيب بان المراد من النصرة النصرة بالحجة لا باليد لان
الاية نص في قتلهم فوجب تاويل الظاهر منشاه باعظيه خلقه الله يعني
ان لكلامهم محاصل ثلثة الاول ان يكون المعنى قلوبنا محجوبة بحجب خلقية

لايقدر على ان الهاحتى يصل اليها كقولك والثاني انها اوعية العلم
لا يسمع علما الا دعته ولا تفي ما نقول ولو كان علما وحقا لوعيه وقبلته
والثالث مستغنون بما فيها من العلم عن غيره بل لعنهم الله بكفرهم
رد لما قالوا فرد الاحتمال الاول بقوله والمعنى انها غير محجوبة بحجب خلقية
بل خلقت على الفطرة والتمكن من قبول الحق فبعد ما تمكنوا صرفوا
القدرة والارادة الى الكفر وخلق الله تعالى في قلوبهم ولو صرفهما
الى الايمان والهدى طلقتهما فيها على ما جرت به عادته وهم كاذبون
في دعوى الفخر ولكن الله خذلهم بكفرهم فابطل استعدادهم فانهم
لما اختاروا الكفر واصروا على ذلك اضاعوا راس مالهم الذي هو
القابلية وقد سبق تحقيقه في اوايل السورة ورد الثاني بقوله
بقوله او انها اى قلوبهم لما تاب فمعنى ما يقوله المحلل فساى فيما يقوله
بل لان الله خذلهم بكفرهم فقسى قلوبهم فلا يكادون يفقهون
قولا ورد الثالث بقوله اوهم كفرة فلعنون الى اخره وما مزيدة
للمبالغة في التعليل لا نافية لانها حينئذ لا يتقدمها ولانه وان كان
بمعنى لا يؤمنون قليلا بل كثيرا واما المصدرية فلا محال لها لاقتضائها
دفع القليل بان يكون خبرا والمصدر المعرف بالاضافة مبتدا والتقدير
فانما بهم قليل وانما لم يجعل قليلا من صفات الاحيان كما في قليلا
ما تشكرون لان الذين قالوا قلوبنا غلف لم يؤمنون قط الا ان
يكون العلة بمعنى العدم فيكون محتملا مصدقا لما معهم من كتابهم
اى موافق لما معهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليها من العلامات
والصفات لتحقيقه بالوصف جواب عما يقال كيف جاز نفسها
عن النكرة وذو الحال يجب ان يكون معرفة او في حكمها ومبناه على
ان من عنده الله مستقر لا لغو متعلق بجاءهم فان قيل فلم لم يجعل حالا
عن ضميره مع قوته اجيب بان تعدد المجيء بالحال انسب وجواب لما
محذوف وهو كذبوا به واستهانوا بمجيئه ونحو ذلك وفيه اشارة الى
ضعف ما يقال ان قوله فلما جاءهم ما عرفوا جواب لما اذ لم يجئ في الكلام
الفصيح جوابه الا ماضيا بلا فاء ولا يبعد ما قيل ان لما الثانية تكرار

الاولى والفاء للاشعار بان مجيئه كان استفتاحهم به لان ما
عرفوا حاصل الكتاب وكانوا من قبل يستفتحون حال مما قبله لو استقام
النظم لما عرفت ان القرآن مصدق للتورية في شان النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم المستفتح به اي يستنصرون اي يسألون الله تعالى
ان ينصرهم على المشركين ويقولون اذا قاتلوهم اللهم انصرنا
بنبي اخر الزمان فيكون السين على حقيقته وهو السؤال ويعرفونهم
عطف تفسيري يفتحون عليهم والسين ليس على حقيقته للمبالغة
والاشعار بان الفاعل يسال عن نفسه عطف تفسيري للمبالغة
فانه من باب التجريد كانهم جردوا من انفسهم اشخاصا وسالوهم
الفتح كقولهم استعجل اي طلب من نفسه العجلة وكلها اياها
من الحق وهو نبي اخر الزمان باعوا او شروا فان شرى من الاضداد
لكن لما كان في الثاني نوع خفاء ههنا عقبه بقوله بحسب
ظنهم ثم بينه بقوله فانهم ظنوا انهم الخ فيكون الشراء مجازا
عن التخليص هو المخصوص بالذم قال النحرير التفتازاني هذا انما
يصح لو قال كفروا بلفظ الماضي لظهور ان ما باعوا به انفسهم
واستبدلوها في الماضي ليس هو ان يكفروا بالمستقبل وجوابه ان المراد
كفروا وانما عبر عنه بالمضارع حكاية للحال الماضية واستحضارا لفعلهم
الشنيع طلبا لما ليس لهم وهذا بيان لوجه التعبير عن الجحد بالنفي قدم
الطلب لان المعنى الاصلي للبغي فهو اولى من العكس كما في الكشاف
وهو علة يكفرون دون اشتروا للفصل قال صاحب الكشف
علة اشتروا لان يكفروا كما ذهب اليه القاضي اذ المعنى على ذم الكفر
الذي اوثر على الايمان بغيا لا على ذم الكفر المعلل بالنفي واما
الفصل فليس بما هو اجنبي ورد الاول بانه يحكم بالكفر جدا اقبح من الكفر
اوثر على الايمان جدا والنسب لتفسير قوله الآتي فباؤا بغضب على
غضب على الوجه المختار كما سياتي ان شاء الله تعالى والثاني بان
المخصوص بالذم وان لم يكن اجنبيا بالنسبة الى فعل الذم وفاعله لا خفاء
في انه اجنبي بالنسبة الى الفصل الذي وصف به تمييز الفاعل فباؤا

بغضب على غضب صفة لغضب قال صاحب الكشاف فصاروا
احقاء بغضب مرادف وقال الشارح النحرير دل على الاستحقاق
العطف بالفاء على شروا الى ساقيه اقول فيه بحث لانه يقتضي دخول
باؤا في صلة بئسما وفيه مع التحمل في المعنى عدم العايد الى ما فالطان
الفاء فصيحة والمعنى واذا كفروا حدا على ما ذكر باؤا اي صاروا احقاء
بغضب او رجعوا ملتبسين بغضب كما سبق في تفسير قوله تعالى وباؤا
بغضب من الله فلا ينبغي ان يجزم بالحالية للكفر والجحد على من هو افضل
الخلق بيان وجه لتضاعف الغضب ملايم لما اختاره من كونه نفي علة
دون اشتروا والعجب ان صاحب الكشاف بعد ما قال هو علة اشتروا
قالوا ههنا لانهم كفروا بنبي الحق وبغوا عليه فذلك برهان
قاطع على قوة ما اختاره المص وضعف ما اختاره صاحب الكشاف
وما وجهه صاحب الكشاف فتدبر واستقم يراد به اي العذاب بيان
لوجه توصيف العذاب بالمهين طهره لذنوبه في الدنيا والاخرة اذ لم يرد
في صفة عذاب موصوف بالمهين واما قوله تعالى ثم يدخل النار اما على
حذف المبتداء او نحو من الواو في المضارع لحكاية فقد اخزيته ولا
يدل على العذاب المهين بل على الاخزاء حال الادخال فقط فليتامل
حال عن الضمير في قالوا اما على حذف المبتداء او نحو من الواو في المضارع
لحكاية المثبت ولم يجعل عطفا على قالوا بان يكون التعبير بالمضارع
لحكاية الحال الماضية او الاستمرار لان الحالية ادخل في رد مقالهم
اذ المعنى ح انهم قالوا ذلك معاندا بالشاهد صدق على بطلانه ووراء
في الاصل مصدر بمعنى الستر همزته بدل من ياء لان ما فاؤه واو من
الافعال لا يكون لامه واوا وجعل ظرفا ككثير من المصادر نحو آتيك
طلوع الشمس اي وقت طلوعها ويضاف كساير المصادر تارة
الى الفاعل كما في دق القصار فيقال زيد وراء بكر وي ادبه
اي بالوراء ما يتوارى يستتر به اي بالفاعل وهو بكر في المثال
وهو اي ذلك الشيء خلفه اي خلف الفاعل والفاعل قدامه ويكون
ساترا له بالضرورة ويضاف تارة ويضاف تارة الى كما في دق الثوب

فيقال بكو وراءنى ويراد به اى بالوراء ما يوارى اى يستر المفعول
وهو زيد فى المثال وهو اى ذلك الشىء قدامه اى قدام المفعول يكون
مستورا به بالضرورة ولذلك عد الوراء من الاضداد ولا نفى اصل اللغة
ليس منها والحاصل ان الوراء اذا كان بمعنى الستر فان كونه بمعنى الساترة
يضاف الى الفاعل وان اعتبر كونه بمعنى المستور يضاف الى المفعول
وهو الحق حال مما وراءه قيل تعريف الحالى لزيادة التوبيخ والتجهيل بمعنى
انه خاصة هو الحق الذى يقارن تصديق كتابهم ولولا الحال اعنى
مصدقا لم يستقم الحصر لانه فى مقابلة كتابهم وهو ايضا حق اقول
الاحسن ان يقال لا حصر بل اللام فيه لاشعار بان المملوك عليه مسلم
الاتصاف بالحقيقة معروفة على طريقة قولك هو والدك العبد كما سبق
فى تفسير قوله فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق من ربهم حال موكدة والعامل
فيها ما فى الحق من معنى الفعل وصاحب الحال ضمير دل عليه الكلام تقديره
وهو ثابت مصدقا فيتضمن رد مقالهم كانه قيل انتم كاذبون
فى قولكم نومن بما انزل علينا لانكم يكفرون بما يوافق كتابكم وهو القران
واذا كفرتم به فقد كفرتم بكتابكم ان كنتم مومنين شرط جوابه
ما قبله دل عليه ذلك وانما اسند اليهم الى اخره جواب عما يقال
المدعون هم اليهود المعاصرون والقائلون للانبياء من قبل هم الماضون
على ان تقييد المضارع بقوله من قبل مشكل وتقدير الجواب انه حكاية الحال
الماضية قيل فلم كنتم فقتلون وانما استدل القيل الى المعاصرين
بجعلهم من الماضين جنسا واحدا بتغليب المخاطبين على الغائبين
لاتصالهم بهم نسبا ورضاهم بفعلهم فان الراضى بفعل كالفاعل به
وعزمهم عليه فان العازم على فعل ايضا كالمباشر له فالمراد بفاعل
نومن بما انزل علينا جنس اليهود من المعاصرين والحافين فاعانهم
وفعلهم فعلهم فلا اعتراض عليهم اعتراض فلا اشكال ولقد جاءكم
موسى بالبينات الباء للتعدية او الملابسة والطرق حال وظاهر
قوله بعد مجىء موسى يدل على رجحان الثانى فان قيل ما فائدة ثم وقد قال
بعده من بعده قلنا فائدته على ما ذكره الراغب التنبيه على ان ذلك

كانه

منهم

منهم بعد تدبر الايات والتمكن من معرفتها وانتم ظالمون
حال بمعنى اتخذتم العجل ظالمين بعبادته او بالاخلال بايات الله
او اعتراض كانه تبع صاحب الكشاف فى تجويز وقوع الاعتراض
فى اخر الكلام بمعنى وانتم قوم عادتكم الظلم قال بعض الافاضل ان
اعتراض اولى وان كان ميل اكثر المفسرين الى الاول لانه يكون تكرار
للمضا فان عبادة العجل لا يكون الا ظلما بخلاف الثانى فانه يكون بيانا
لرذيلة لهم بعض ذلك ثم قال نعم يمكن ان يحمل على بيان شمول الظلم
اول حالهم واخرها فلا يلزم التكرار وقال صاحب الكشف دلالته
على هذا الشمول غير بينة اللهم الا ان يوجد من الاستمرار الذى يدل
عليه الجملة الاسمية ومع ذلك لا يعارض فائدة الاعتراض فالوجه ان
يقال ان جعل اتخذتم من قبيل اتخذ خاتما بمعنى صنعه وعمله كما يشعر به
ظاهر عبارة المص وقيد الظلم بعبادة العجل وظاهر ان الحال اولى
لان الاتخاذ لا يتعين كونه ظلما الا اذا قيد بها وكذا ان جعل بمعنى اتخذ
معبودا كما يشعر به قوله اى الها وقيد الظلم بالاخلال بايات الله
تعالى لهذا اظهر من الاول وكذا ان جعل بهذا المعنى ولم يقيد الظلم
بالاخلال بها اذ يكون قوله وانتم ظالمون جاريا مجرى القرينة الدالة
على التجوز ويكون فيه تعريض بانهم صرفوا العبادة عن موضعها الاصلى
الى غير موضعها وايهام مبالغة من حيث ان اطلاق الظلم حيث لم يقل
ظالمون به يشعر بان عبادة العجل كل الظلم وانهم ارتكبوها فلم يتركوا
شيئا من الظلم ثم اذا كان مساق هذه الاية على ما سيذكره المص لابطال
قولهم نومن بما انزل علينا كان المناسب ان يراد بقوله تعالى وانتم
ظالمون ظلم مغاير لاتخاذ العجل فان التورية محرم لكل من الشرك
والظلم فاذا جمعوا بينهما ظهر كذبهم فى قولهم نومن بما انزل علينا
بحسب الامرين وعموا وفق بالمقام من ظهور كذبهم بحسب امر واحد
وبهذا يظهر ضعف الوجه الاول الذى ذكره المص هذا لما توهم التكرار
فى ذكر اتخاذ العجل واخذ الميثاق حيث ذكر قبل اراد دفعه بالنظر الى
الاول فقال ومساق هذه الاية ايضا اى كما قبلها لابطال قولهم

يقوم

نؤمن بما انزل علينا فان اتخاذهم العجل انها مبطل لهذا القول
والثنية عطف على ابطال لا التكرير القصة فقط واراد دفعه بالنظر
الى الثاني فقال وكذا ما بعده فان قوله تعالى واذ اخذنا الى قوله ان كنتم
مؤمنين مبطل له ولهذا قال ثمه تقرير للقدح فى دعويهم الايمان بالتورية
واسمعوا اسماع طاعة قالوا سمعنا قولك وعصينا امرك اشارة الى
تطبيق قولهم سمعنا وعصينا الى ما قيل لهم اسمعوا فكانه قيل لهم اسمعوا
وليكن سماعكم سماع تقبل وطاعة فقالوا سمعنا ولكن لا سماع طاعة
تداخلهم حبه ورسخ فى قلوبهم صورته يعنى انه على حذف المضاف وانه
من قولهم اشرب الثوب الصبغ اجزائه تداخل الماء اعضاء الشارب
كانه جعل شاربا اياه وفى حذف المضاف واسناد اشرب الى
انفسهم ما لا يخفى من المبالغة كانهم اشربوا بجملتهم العجل نفسه
وفى قلوبهم بيان المكان الاشراب كقوله انما يأكلون فى بطونهم
نارا يعنى ان ذكر القلوب على طريق البيان للمكان لا على طريق ان يكون
هى المشربة كما لو ذكرت بطريق البدل مثلا الا يرى انه فى قوله تعالى يكون
فى بطونهم نارا لا يسند الاكل الى البطن فههنا وان صح اسناد اشرب
الى القلوب لكن ذكرت بطريق ما لا يسند بكفرهم لسبب كفرهم
لما ورد ههنا شبهتان الاولى ان الكفر لو كان سببا لاشراب العجل
لوجد فى ساير الكفرة لوجود السبب الثانية ما ذكره الامام انهم جمعا
عظيما من العقلاء كيف اتفقوا على ما يعلم فساده ببداهة العقول
من كون تمثال حيوان هو مثل فى البلادة اله السموات والارض
سيما وقد شاهدوا وقبل ذلك ما يقرب من حد الالجاء فى الدلالة
على الصانع من المعجزات الظاهرة دفعهما بقوله وذلك لانهم كانوا
مجسمة او حلولية الى اخره ووجه اندفاعهما به ظاهر لا يخفى ان كنتم
مؤمنين تقرير للقدح فى دعويهم الايمان بالتورية يعنى ان ان
ليس للشك من المتكلم لاستحالته منه تعالى ولا لتشكيك السامعين
كما ذهب اليه صاحب الكشاف اذ لم يعهد استعماله فيه بل هى اما للفرض
والتقدير كما قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين

وتقديره اى تقدير الكلام ح ان كنتم مؤمنين بها لم يأمركم
بهذه القبايح فلما فعلتم هذه القبايح كالمأمور بها علم انكم لستم مؤمنين
بالتورية قوله ولا يرخص لكم فيها ايمانكم بها يدل على ان المراد
بالامر ليس معناه الحقيقى بل انما قد يستعمل فيه مجازا وهو الاباحة والترخيص
او لبيان قياس شرطى يستدل فيه ببطلان اللازم على بطلان الملزوم
تقديره ان كنتم مؤمنين فبئس ما امركم به ايمانكم اى فقد امركم
ايمانكم بها بالباطل لكن الايمان بها لا يأمر بالباطل فاذا لستم مؤمنين
اى لكن اللازم بط فالملزوم مثله قل ان كانت لكم الدار الاخرة وهى
الجنة عند الله متعلق بكان او بخبره وهو لكم خالصة حال
من الدار فان الاصح جواز وقوع الحال عن اسم كان لانه فاعل حقيقة ومن
لم يجوزه قدر لانه ليس بفاعل جعلناها حالا من الضمير المستكن فى لكم
ثم تقديم الخبر يجوز ان يكون لمجرد الاهتمام وان كان للاحقية فقاية
الحال التأكيد والتبيين وانما لم يجعل خالصة خبر كان ولكم ظرفا
لغوا متعلقا بكان او بخالصة قدم للاهتمام كما فى قوله تعالى ولم يكن له
كفوا احد لان الحمل على المستقر اولى وتخلل الظرف الحقيقى عند الله
بين الاسم والخبر لا يحسن وكذا تقديم لكم على خالصة من دون الناس
متعلق بخالصة قال الراغب دون لما كان فى الاصل للقاصر عن
الشئ اعتبر ذلك فى المكان تارة وفى الشرف تارة وفى الاختصاص
تارة فاذا قيل هذا لى دون ذلك فهو بمعنى الاختصاص ثم لما اورد ان
المخاطبين من الناس فكيف من دون الناس دفعه بوجهين
ذكر الاول بقوله سايرهم والثانى بقوله او المسلمين واللام للعهد
والمعهود المسلمون كما قال على رضى الله عنه حين كانوا يطوف
بين العدو والمسلمين فى قميص رقيق فقال له ابن الحسن رضى الله
تعالى عنه ما هذا برى المحاربين لا ابالى اسقطت على الموت على يعنى
فان عبارته يا بنى لا يبالى ابوك على الموت سقط ام عليه سقط
الموت سقوطه على الموت ان يكون عالما باسبابه وسقط الموت
ان يفاجاه الموت وقال عمار بصفين بكتب الصاد والفاء

موضع كان فيه حرب على رضي الله تعالى عنهما جيب يعني الموت
جاء على اقامة اى حاجة وسوق اليه اى على التمني متعلق بقوله ثم سيما
اذا علم متعلق بقوله اشياقها لانهم لو تمنوا العقل واشهر لانه
مما يتوفر الدواعي على نقله والعادة تقتضي بالنقل في مثله بل بالتواتر
عالم يفعل علم انه لم يقع وبهذا الطريق علم ان القران لم يعارض
فان التمني ليس من عمل القلب ليخفى بل هو ان يقول ليت كذا وان كان
بالقلب لقالوا تمنينا جواب لما يقال ان قوله لو تمنوا النقل مبني على ان
التمني من اعمال اللسان وهو ممنوع بل عمل للقلب لا يطلع عليه احد من
اين علم انهم لم يتمنوا وتقريره ان التمني عبارة عن ان يقول ليت كذا
وليت ارادة للفعل الذي هو التمني وظاهر انها ليست ارادة لعمل القلب
وهو كما يقال الهمزة كلمة الاستفهام ولعل كلمة الترجي ولو تنزلنا
الى كونه عمل فعل القلب قلنا لو تمنوا لقالوا تمنينا ولو قالوا الفعل
والملازمتان ظاهرتان والحاصل ان التمني فعل اللسان او فعل
القلب وانما كان يثبت المدعى وهو عدم تمنيهم فان قيل لا وجه لاصل
السؤال لانه تعالى اخبر بانهم لن يتمنوه ابدا ولا شك في خبره قلنا
القصد الى اثبات انه اخبار عن الغيب ليثبت كونه معجزا حتى يثبت
كونه كلامه تعالى فلو اثبت صدقه بكونه كلامه تعالى لكان مصادرة
على المطلوب فان قيل عدم نقل عنهم الموت الى الآن لا يدل على عدم
تمنيهم ابدا قلنا الخطاب مع المقاصرين وقد انقرضوا ولم يتمنوا العض كل
انسان بوقعه يقال عض بالطعام اذا لم يجر في حلقه تهديد لهم وتنبيه
ظالمون الى اخره يعني ان الظ وضع موضع الضمير للتهديد والتنبيه
على انهم ظالمون الى اخره يعني الظ في دعويهم الحصر المستفاد من قولهم
لن يدخل الجنة الا من كان هودا انه وجد بغفلة الجارى مجرى علم
قال الراغب الوجود يقال باعتبار بالفعل فعلى ضربين متعد الى
مفعول واحد معناه كمعنى عرفت ومتعد الى المفعولين ومعناه قريب
من معنى علمت وبهذا يظهر ان قوله الجارى مجرى علم صفة مقيدة ومعولاه
هم احرص بنفسها احرص لان لفظ حكاية للضمير المتصل المنصوب

في لتجدنهم لانه او يد فرد من افرادها اى افراد اعتبارى اوجد نبي من
جزئياتها فلا ينافي التوعد وقرا بالام اى على الحيوة ومن الذين
اشركوا محمول على المعنى وكانه قال احرص من الناس ومن الذين
اشركوا قال النحرير فيه بحث والاولى من باقي الناس فانه بعض
اليه بخلاف من الاثرى الى صحته قولنا زيد افضل من الجن ولا يصلح
افضل الجن واجيب بانه من قبيل زيد اكرم الناس ووجه صحته
ما ذكره ابن الحاجب ان لافعل التفضيل جهتين احديهما ثبوت اصل
المعنى والاخرى الزيادة فيه ودخوله فيه باعتبار الجهة الاولى
لا الثانية فلا يلزم تفضيل الشيء على نفسه قال صاحب الاقليد
يقول زيد افضل القوم بحذف من وبصيغة والمعنى على اثبات من
والزيادة عطف على المبالغة فانه لما ذاد حرصهم وهم مقرون
بالجزاء على حرص المنكرين يعني ان المشركين لا يقرون بالجزاء
ولا يعرفون الا الحيوة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لانها
جنتهم فاذا ذاد هو على حرصهم حرص من له كتاب ومقر بالجزاء
دل ذلك على علمهم بانهم صائرون الى النار ولذا ازيد
في التوبيخ والتقريع ويجوز ان يراد احرص من له كتاب الذين
فحذف احرص المعطوف لدلالة احرص الاول عليه فالمعطوف
في الوجه الاول كان الجار والمجرور المذكور والمعطوف
عليه هو الجار والمجرور المحذوف الدال عليه احرص الناس
وفي هذا الوجه هو احرص المحذوف والمعطوف عليه احرص
المذكور وان يكون خبر مبتداء محذوف وهو ناس مثلا كما
سياتي صفته يود احدهم حذف الموصول واقيم الصفة
مقامه كما في قوله تعالى ومنا دون ذلك وما منا الا له مقام
معلوم اقول اذا رجعنا النظر فيما ذكرنا في قوله تعالى ومن الناس
من يقول امنا بالله ظهر لك جواز ان يكون ومن الذين
مبتداء بتقدير وبعض الذين خبره يود احدهم فتدبر على انه
اريد بالذين اشركوا اليهود فيكون هذا الكلام مرتبطا

بما قبله وهو اى قوله يود احدهم على هذا التاويل صفة لمبتداء محذوف
وعلى التاويلين الاولين لزيادة حرصهم على طريق الاستيناف لان
قوله ومن الذين اشركوا معطوف على ما قبله ح وكان ودا صله
لو اعمر لان ما صدر عنهم من المعقول يكون على حكاية النفس بان
يقولوا لو اعمر بمعنى كيتنى اعمر فاجرى على الغيبة لقوله يود فيكون
من المشاكلة الضمير يعنى هو اولما دل الى اخره عطف على لا خذهم
وهذا ضعيف لوجهين الفصل بالجبر وعدم الفايدة فى البدل او الضمير
منهم بان يعمر موضحه وهذا ايضا ضعيف للفصل بالخبر فجادتهم
بالاد لال فى الدنيا والتعذيب فى البعض واشدها اى اشد
المواتات مدارس اليهود موضع مدارسهم التورية ولانتم اكفر
من الحمير لان الكفر نتيجة الجهل والبلادة والحماد مثل فيهما قال
المبداء فى قولهم اكفر من حمار هو رجل من عاد مات له اولاد بصاعقة
فكفر كفرا عظيما فلم يمر بارضه احد الا اعاده الى الكفر فان
اجابه والا قتله فلا يبعد ان يطلق الحمير ويراد اتباعه وادبع فى
الشواذ عطف على ادبع فى المشهودة جبرئل كجبرعل بتشديد
اللام وجبرائل كجبراعل وجبرادل كجبراعل وجبرين كنلفين
فانه القائل الاول للوحى ومحل الفهم والحفظ يعنى كان مقتضى
الظا ان يقال عليك وانما وسطه كرلهذه النكته وبعد ما ذكر
القلب كان حقه على قلبى لكنه جاء على حكاية كلام الله تعالى
وسيبين ما يغنى عن هذا التكلف با مره ان اريد بالتنزيل معناه
الظاهر وتيسيره ان اريد به التحفظ والتفهيم احوال من مفعوله
اى مفعول نزل والصا ان جواب الشرط فانه نزل والمعنى من عادى
الى اخره جواب عما يقال من شان الجزاء ان يكون حسنا عن الشرط
وههنا ليس كذلك بخمسة اوجه حاصل الاولين ان الجزا محذوف
والمذكور عليه اقيمت مقامه وحاصل للثالث ان صدور الجزاء
محذوف والتقدير والسبب فى عداوته انه نزله على قلبك فلعداتهم
لك اتخذوه عدوا وحاصل الاخرين ان الجزاء محذوف لدلالة

القرينة عليه ولم يقم مقامه شئ اقول لا يخفى ما فى هذه الاوجه
الخمسة وفى الحمل على الكناية سابقا من التكلفات ولعل الاحسن
ان يقال والله اعلم ان قوله من كان عدوا لجبريل بمعنى الاستفهام
الانكارى وقوله فانه نزله على قلبك تعليل الانكار والمعنى من الذى
يتصدى لمعاداته ولا يليق لاحد ذلك لانه يوسط بين رب
العالمين وبين افضل رسله فليتامل فانه دقيق وبالقبول
حقيق اراد بعداوة الله مخالفته عنادا ان لم يعتبر فى مفهومها
الاضرار بالعدو او معاداة المقربين من عبارة ان اعتبر ذلك
وصدر الكلام بذكره تفخيما لشانهم جواب عما يرد على الثانى
ان المراد اذا كان معاداة المقربين فما وجه تصدير الكلام بذكر
الله وان من عادى عطف على ان معاداة ولان المحاجة عطف
على افضلهما ووضع الظا موضع الضمير حيث قال للكافرين ولم يقل
لهم وقراء ميكئل كميكعل وميكائيل كميكاعيل وميكائل كميكاعل
اى المتمردون من الكفرة لما كان المتبادر من ظاهر لفظ الفسق
معنى اعم من الكفر ولم يناسب المقام فسر الفاسقين بالمتمردين
من الكفرة ولما ورد عليه ان لا دلالة للمطلق على المقيد صححه
بقوله والفسق اذا استعمل فى نوع من المعاصى دل على عظمة اى
عظم ذلك النوع كالكفر ههنا كانه متجاوز عن حده فيكون
المراد بهم اليهود لانهم المتجاوزون عن الحد فى الكفر بدليل انه
نزل فى ابن صوريا اليهودى فيكون اللام فى الفاسقين للعهد
دون الجنس وهذا احسن مما فى الكشاف اذ الاحسن ان يكون
اشارة الى اهل الكتاب وقرا بسكون الواو على ان او صوف عطف
بعطف الجملة الشرطية على ما قبلها ولما لم يكن فيما سبق ما
يصلح لعطفها عليه ظاهرا حال المعنى وجعل الفاسقون بمعنى
الذين فسقوا حيث على ان التقدير الا الذين فسقوا او كلما عاهدوا
لتكون هذه الجملة معطوفة على جملة الصلة مع ان وقوع الفصل
بعد اللام غير مستقيم وزاده شدة امتناع تقدم معموله عليه واو فى

واو فى هذا المقام يفيد تساوى المتعاطفين فى الحصول مع كون
الثانى ابعد عن الحصول ولهذا حملها المحققون على معنى بل فيكون
قوله بل اكثرهم ترقيقا الى الاغلظ وانما جعل عاطفة ولم يجعل
الهمزة للاستفهام والواو عاطفة اسكنت كما يسكن الهاء وهو
لعدم ورود ذلك فى الواو سيما عند الاشتباه با والعاطفة
وقيل يعنى بكتاب الله تعالى ما مع الرسول وهو القران فان قيل
النبذ تقتضى سبق الاخذ وهو ظاهر فى حق التورية دون القران
قلنا بنعم قوله قيل لاعراضهم عنه الى اخره ان النبذ الظهر
ليس على حقيقته بل هو استعارة تمثيلية اريد بها الاعراض فلا حاجة
الى ان يقال قيل لزوم التلقى بالقبول منزلة الاخذ بل لا وجه له
فليتامل يعنى ان علمهم به رصين اما اذا اريد بكتاب الله تعالى
التورية ~~فاذا علمهم~~ فوجه الوضاءة ظاهر واما اذا اريد به القران
فوجهها ان الذين اوتوا الكتاب وضع موضع الضمير فاذا ما بهم
عرفوه حق معرفته كما قراء واى كتابهم نفسه ودارسوه حتى استحكم
بذلك علمهم به واعلم انه تعالى دل بالايتين ان جل اليهود اربع فرق
فريق جاهروا بنبذ العهد وفريق لم يجاهروا بذلك بل يؤمنوا به
وهم اكثرهم وفريق اضطرحكم الكتاب فصاروا فى حكم الجهلة
واتبعوا كتب السحر التى يقرؤها او تتبعها الشياطين يعنى ان تتلوا
ما من البلادة بمعنى القراءة واما من التلو بمعنى التبع من الجن والانس
او منهما يعنى ان الشياطين يجوز ان يحمل على كل منهما لكن قوله الاتى
بل يسترقون السمع الى اخره يؤيد الاول اى عهده اى عهد ملكه
بمعنى وفيه فالمضاف محذوف والمراد بملكه عهده مجازا يؤيد
الاتى فى عهد سليمان وكان الاولى ان يقول اى فى عهده م
ليكون اشارة الى ان على بمعنى فى لكنه كان اكتفى باشاده العادة
التى نقلناها وتتلوا حكاية حال ماضية والا فكان مقتضى الظاهر
ما تلت الشياطين وانه اى سليمان تسخره اى بالسحر ومعنى السحر
الاستعمال بالامر وغيره السحر بالكفر ليدل على انه كفر لا خلاف

فى

فى كون الاعتقاد بتاثيره كفرا وقال الكبير لم يرد خلاف
فى كون العمل به كفرا وعده نوعان من الكبائر ومغاير الاشتراك لا ينافى
ذلك لان الكفر اعم والاشتراك نوع منه ولذا قال المص كفروا
باستعماله والجملة حال عن الضمير فى قالوا وفيه رد من جعلها استينافية
كانى مسلم حتى استدل بها على ان تعليم السحر كفر وا ~~باستعماله~~ بهذا نميز
الساحر عن النبى عنه والولى يشير الى الجواب عما يقال لو امكن للانسان
بطريق السحر الامور الحاذقة لاشتبه طريق معرفة النبوة والولاية
لانه فى الاصل لما خفى سببه قال صاحب الكشف السحر فى اصل
اللغة الصرف حكاه الازهرى عن الفراء ويونس قال وسمى السحر
سحرا لانه طرف الشئ عن جهته فكان الساحر لما ارى الباطل ~~على الملكين~~
فى صورة الحق وخيل الشئ على حقيقته فقد سحر الشئ عن وجهه
اى صرفه والمراد به اى بما انزل على الملكين نوع اقوى منه اى اقوى
من ساير الانواع وليس من متعلقا باقوى لفساد المعنى فتدبر او على ما تتلوا
عطف على السحر اى لا لتعليم السحر لفائدتين ذكر الاولى بقوله ابتلاء من الله
تعالى للناس من انه اذا علم انه يتوصل به الى الله تعالى العاجلة فمنع نفسه
طلبا لرضاه وخوفا عن عقابه استحق الثواب كما ابتلى قوم طالوت بالنهر
على ما سياتى وذكر الثانية بقوله وتمييزا بينه وبين المعجزة فان السحرة
لما كثرت فى ازمنة بعث الانبياء واستنبطوا ابوابا غريبة فى السحر
وكانوا يدعون النبوة ويتخذون الناس بها بعث الله تعالى
هذين ملكين ليعلما الناس ابواب السحر ليميزوا بين مدعى النبوة صادقا
وبين مدعيها كاذبا وظاهر ان هذا من احسن المقاصد وما روى بشرا
الى اخره يريد ما روى ان الملائكة لما رأوا فى زمن ادريس عليه السلام
ما تصعد الى السماء من اعمال الخبيثة لبنى ادم وذنوبهم الكبيرة عيروهم
بذلك وقالوا هؤلاء الذين جعلتهم خليفة فى الارض يعصونك فقال
تعالى لو انزلتكم الى الارض وركبت فيكم ما ركبت فيهم ارتكبتم
ما ارتكبوا فقالوا سبحانك ما ينبغى لنا ان نعصيك فقال تعالى اختاروا
من خياركم اثنين الى الارض فاختاروا هاروت وماروت لكونهما

انهما شلا

من اعبدهم واصلحهم ثم ركب الله فيهما الشهوة كما ركبها فيهم واهبطهما
الى الارض وامرهما ان يحكما بين الناس بالحق ونهاهما عن الشرك والقتل
بغير حق والزنا وشرب الخمر والربا ذلك كانا يقضيان بين الناس يومهما
فاذا امسيا ذكرا اسم الله تعالى الاعظم قصدا الى السماء فاختصمت
اليهما يوما امراة من اجمل النساء ويقال لها زهره وكانت من اهل فارس
ملكة في بلدها فلما راها احدث بقلوبهما فراوداها عن نفسها
فابت وانصرفت ثم عادت في اليوم الثاني ففعلا مثل ذلك فابت
وقالت لا الا ان تعبدا ما اعبد يعني الصنم وتقتلا النفس وتشربا الخمر
فقالا لا سبيل الى هذه الاشياء فان الله تعالى قد نهانا عنها فانصرفت
وعادت في اليوم الثالث ومعها قدح من خمر فعرضت عليهما ما قالت
بالامس فقالا الصلوة لغير الله عظيم وقتل النفس عظيم واهون
الثلثة شرب الخمر فشربا وسكرا وزنيا فلما فرغا راى انسانا عندهما
فقتلاه وسجدا للصنم فقالت لهما لن تدركاني حتى تخبراني بالذي تصعدان
به الى السماء فقالا باسم الله الاعظم قالت فما انتما تدركاني حتى
تعلمانيه فقال احدهما لصاحبه علمها فقال اني اخاف الله تعالى فقال
الاخر فاين رحمة الله تعالى فعلماها فتكلمت به وصعدت الى السماء
فمسخها الله تعالى كوكبا وهما قد عادا بالصعود الى السماء فلم يطعهما
اجنحتهما ما حصل بها فقصدا ادريس عليه السلام فاخبراه بامرهما وسالاه
ان يشفع لهما الى الله تعالى ففعل ادريس ذلك فخيرهما الله تعالى
بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا الاول لانه ينقطع عن قريب
فهما يعذبان ببابل فرده المص بقوله فمحكي عن اليهود فلا وثوق به ولو صح
فليس على حقيقته ولعله من رموز الاوائل وحله لا يخفى على ذوي البصائر
لعل الحل انهم اشاروا به الى الترغيب الى الطاعات والترهيب
عن ارتكاب المنهيات فان الملك باتباع الشهوة وارتكاب المعصية
يهبط عن اوج القبول الى حضيض الرد والمراة الدنية برغبتها الى
الطاعة تترقى عن حضيض الرد الى اوج القبول لا انصرافا لانتفاء
الحجة ومن جعل ما نافية ابدلهما من الشياطين بدل البعض وما بينهما

اعتراض

اعتراض قول فيه بحث لان من جعل ما نافية فرقتان احديهما يجعل هاروت
وماروت عطف بيان الملكين كالجمهور ويجعل وما انزل للعطف
والاخرى يجعلهما بدلين من الشياطين ولا يجعل الواو للعطف قال
الراغب في قوله تعالى وما انزل على الملكين فيه بحث ثلثه اقوال الاول
ان ما جر معطوف على قوله ملك سليمان ومعناه كذبوا على ملك سليمان
وما انزل على الملكين والثاني ان ما نفي وعلى القولين لم يعلمان الملكان
السحر بل كانا ينهيان عنه والثالث قول اكثر المفسرين ان الملكين
ليسا بهاروت وماروت وانما هي شيطانان من الجن او الانس فجعلهما
نصبا في اللفظ بدلا من الشياطين بدل البعض من الكل كقولك القوم قالوا
كذا زيد وعمرو وجعل وما انزل على الملكين نفيا اعتراضا بين البدل
والمبدل منه فعلى هذا كان حق العبارة ان يقال ومن جعل هاروت وماروت
شيطانين دون ملكين ابدلهما من الشياطين بدل البعض وما بينهما اعتراض
فليتامل فمعناه على الاول اي على تقدير عطف قوله وما انزل على السحر فلا يكفر
باعتقاد جوازه والعمل به هذا احسن مما قال صاحب الكشاف فلا تتعلم
معتقدا انه حق حتى يكفر لا يخفى وفيه دليل على تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه
غير محظور وجه الدلالة ان قوله فلا يكفر لما افاد كون السحر كفرا اوجب
التحرز عند تعلم العلم به ولهذا بين الفقهاء الفاظ الكفر في كتبهم
ولقد بالغ الراغب في هذا المعنى حيث قال قد ثبت ان الحكمة معرفة
الصدق من الكذب في الشر اذا واجب كوجوب معرفة الصدق
والخير بل لا يتم معرفة احدهما الا بالاخر واذا كان معرفتهما لازمة فتعرفهما
واجب وانما المستقبح تعاطي الكذب والقبيح فاذا كان كذلك فلا يبعد
ان بعث الله تعالى من قبله في وقت يكثر فيه الاستهواء بالسحر من نبيه
على وجه اجتنابه فيزول عن الناس الشر واما صاحب الكشف فقال
في قول الكشاف كتعلم الفلسفة ما يرشد الى ان هذا الاجتناب واجب
احتياطا والى انه كما لا يحرم تعلم الفلسفة للمتصوف الكذب عن
الذهن رده الشبه وان كان اغلب احواله التحريم كذلك تعلم السحر ان فرض
فشوه في ناحية واريد تبيين فساده لهم ورجوعهم الى الحق وهذا

لا ينافي اطلاقهم القول بالتحريم ومعناه على الثاني وهو عطف قوله
وما انزل على كفر ما يعلمان حتى يقولا اي لا يقولا على وجه النصيحة انما
مفتونان فلا تكن مثلنا فانهما انما يقولانه اذا علما فاذا انتفى القول او قول
القائل بالثاني كما يحتاج الى تاويل قوله حتى يقولا كذلك يحتاج الى تاويل
قوله فيتعلمون منهما بل هذا اهم واوجب لان الظاهر ضمير منهما راجع
الى الملكين فينافي ما سبق وكان على المص التعرض له وتاويله على ما ذكره
الراغب ان ضمير منهما ح راجع السحر والكفر المذكورين سابقا فيحصل
الارتباط بلا اشتباه وانما قال في الاول وما يعلمان احدا حتى ينصحاه الى
اخره ولم يقل هاهنا كذلك بل قال ما يعلمانه حتى يقولا الى لان الظاهر من
لهما انما نحن فتنة فلا تكفر هو المعنى المذكور ثانيا لعدم احتياج
ترتيب فلا تكفر على ما قبله ح الى تكلف بخلاف المذكور اولا اذ يحتاج ح
الى تكلف ذكره المص ففي صورة الاثبات لما صدر هذا الكلام عن الملكين
لم يصح ابقا فلا تكفر على ظاهره ففي صورة النفي لما لم يصدر عنهما امكن
ابقاؤه عليه هكذا يجب ان يفهم هذا الكلام الضمير يعني ما في يتعلمون
لما دل عليه من احد وهو الناس احد هاهنا في معنى الجماعة ليصح عود الضمير
الجمع اليه على ما سيجيء في مواضع لقوله فلا تكفر بالافراد وقد يتوهم
صحة عود ضمير الجمع الى المفرد الواقع في سياق النفي نكرة وليس بمعمول
وقراءة بيضاوي الى الاضافة الى احد قراءة الحسن وقال ابن جني ان هذا من ابعد
الشواذ للفصل بين المضاف اليه بالظرف وهو به ثم يجعل المضاف
اليه الجار والمجرور جميعا ولا وجه لان يكون الجار مقحما لتاكيد معنى
الاضافة كاللام في لا اباله كما ذكره بعض شراح الكشاف لان هذه
اضافة لفظية الى المفعول ليست بمعنى من والاظهر ان اللام للابتداء
كانه يريد به الرد على ابي البقاء حيث قال قوله لمن اشتراه اللام هاهنا
هي التي يوطأ بها القسم مثل التي في قوله لئن لم ينته المنافقون
فانه مخالف لكلام الجمهور وانما الموطئة هي لام لقد علموا ولبئس
ما اشتروا عطف مجموع الجملة القسمية او على مجرد الجواب يحتمل الغيبين
على ما مر في تفسير قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم يتفكرون فيه

او

او يعلمون قبحه على اليقين او حقيقة ما يتبعه من العذاب يعني ان
المنفي عن اليهود بل وهاهنا احد هذه الامور الثلاثة والمثبت لهم اولا
على التاكيد القسمي بقوله تعالى ولقد علموا العقل الغريزي وهو القدرة
على التحصيل والتمكن من الاستدلال هذا مقابل لقوله يتفكرون فيه
او العلم الاجمالي بقبح الفعل هذا مقابل لقوله او يعلمون قبحه على اليقين
او ترتب العقاب هذا مقابل لقوله او حقيقة ما يتبعه من العذاب
من غير تحقيق متعلق بالعلم الاجمالي والمقصود بهذا الكلام دفع ما
يقال كيف اثبت لهم العلم اولا ثم نفاه عنهم وحاصله ان متعلق
العلمين مختلف والاشكال فان قيل لا حاجة في اثبات الاختلاف
الى ما ذكره المثبت هو العلم بان من استبدل كتب السحر واثرها على
كتاب الله تعالى فانه لا نصيب له في الاخرة والمنفي هو العلم السوء
ما فعلوا من استبدال كتب السحر واثبا وها على انفسهم اجيب بان
مآل الامرين واحد وقيل قاله صاحب الكشاف في دفع الاشكال
معناه لو كانوا يعملون بعلمهم فان من لم يعمل بما علم كمن لا يعلم يعني ان
المنفي بل هو العمل بموجب العلم لا العلم نفسه والثابت ولا هو العلم
نفسه فلا ينافي وعلى القولين جواب الشرط محذوف اما على الاول
فالتقدير لو كانوا يعلمون لعملوا بمضمونه وجروا على مقتضاه او لم
يباشروه ولم يحوموا حوله ونحو ذلك واما على الثاني فالتقدير
لو كانوا عاملين بمقتضى علمهم لكان خيرا لهم فان قيل الشرط
في مثل هذه المواضع يكون قيدا لما تقدم ولا يقدر له جواب غير
مضمون الكلام السابق قلنا هذا اذا لم يكن مضمون الكلام السابق
متحققا مطلقا بلا تقييد كما في قوله تعالى ولقد همت به وهم بها
لولا ان راى برهان ربه اما اذا كان كذلك كوداة ما شروا به انفسهم
وجب المصير الى التقدير ولهذا قال المص في تفسير قوله تعالى ولعذاب
الاخرة اكبر لو كانوا يعلمون لاحترزوا عما تؤديهم الى العذاب
اعلم ان ما اختاره من الوجوه كلام الراغب ولا يخفى مختار صاحب
الكشاف اوفق لمقام الذم فليتامل واصله لاثيبوا مثوبة

من الله خيرا مما شروا به انفسهم دفع لما يتوجه على ظاهر
النظم اولا انهم اتفقوا على ان جواب لو لا يكون الا فعلية وههنا
وقع اسمية وثانيا ان حسرية المثوبة بسعد باتقائهم وايمانهم
ولا تنتفى بانتفائهما ووجه اندفاع الاول ظاهر واما وجه اندفاع
الثانى فهو ان لو لم يدل فى الحقيقة الا على اثيبوا ومضمونه مقيد
بهما ومنتف بانتفائهما بلا مرية فحذف الفعل وهو اثيبوا وركب
الباقى جملة اسمية مبتداها المثوبة وخبرها خير ليدل على ثبوت
المثوبة فان قيل الاسمية انما تدل على اثبات مدلولها وهو كون
المثوبة خيرا يستلزم ثبات المثوبة لان دوام الصفة تقتضى دوام
الموصوف والجزم بخيرتها قلنا انما عدل فى الفعلية بما قبلها فى الشرط
تعليقا بيانا فى الجزم الى الاسمية الخالية عن علامة التعليق حصل الجزم
وقد تقرر انهم اذا ارادوا هذا المعنى فى الفعلية الواقعة جزاء ادخلوا
فيها السين او سوف ليتجرد عن الجزم فيفيد الجزم كما سبق فى شرح
الخطبة وسيأتى له نظاير وحذف المفضل عليه وهو ما شروا به
انفسهم لا للمفضل فيه ان ينسب اليه كما يقال فلان لما نسبته الى
فلان عند قصد تعظيم الثانى وقيل او للتمنى والمثوبة كلام مبتدا
كانه قيل وليتهم امنوا ثم قيل ابتداء لمثوبة من الله خير ولما امتنع هذا
ايضا عند اهل الحق حملوه على الحكاية على انهم بحال يتمنى العارف
ايمانهم واتقائهم تلهفا عليهم وانما سمى الجزاء اى جزاء العمل
الصالح ثوابا ومثوبة لان الفاعل المحسن فى حمله ثوب اليه اى يرجع
اليه الجزاء فان يحصل خلف العمل واجره يجرى مجرى الرجوع اليه
لو كانوا يعلمون جوابه محذوف لان مضمون ما قبله متحقق
مطلقا بلا تقييد كما سبق ان ثواب الله لخير اشارة الى ان
تعلمون غير منزل منزلة اللازم بل مفعوله محذوف وجملته ثم
لترك التدبر اشارة الى اول التدبرات للتاويلات التى
اختارها فيما سبق او العمل بالعلم اشارة الى التاويل الذى نقله
بقيل وكان المسلمون يقولون لرسول الله صلى الله تعالى

عليه وسلم اذا القى عليهم شيئا من العلم الى الدعونة اى الحمق والا
يقال رجل ارعن وامراة رعناء وكذلك الرعونة للتوقير اى
توقير الرسول وتعظيمه وراعنا بالتنوين اى لا تقولوا قولا ذا
رعن نسبة لذلك القول الى الرعن وهو الهوج اى الحماقة
وقد سبق ان النسبة كما يكون بالياء يكون بالصيغة كلابن وتامر
وانما نسب ذلك القول الى الحماقة لما شابهه قولهم اعينا ولسبب
للسب اى صار سببا لسب النبى صلى الله تعالى واحسنوا الاستماع
حتى يفتقروا الى طلب المراعات الى اخره لما لم يكن فائدة فى الامر
بنفس السماع الحاصل عند سلامة الحاسة المنتفى عند اختلالها
وجب الحمل على ما يفيد وبينه بثلثة اوجه ومعنى الثالث اسمعوا
لما امرتهم به من قوله قولوا انظرنا او قوله لا تقولوا راعنا فانه امر
بترك تلك الكلمة يستعمل الود فى كل منهما اى المحبة والتمنى ومن
للتبيين وقع لما يقال ان قوله ولا المشركين يقتضى كون المشركين
جزين كافرا وغير كافر كما ان الكتاب كذلك ومن الاولى مزيدة الا
ستغراق لان خير نكرة فى سياق النفى بالواسطه حيث وقع
فاعلا ان ينزل وهو مفعول يود الداخل عليه ما النافية فيتم ليفيد
من الاستغراقية زيادة فى العموم سنذكر حيث ناظر الى قوله
والنفرة ففيه اشارة الى ان المراد بالرحمة هو المراد بالخير فيكون
من وضع المظهر موضع المضمر من غير لفظ السابق الا بدلين بان الخير
بمعنى الرحمة وكذا لفظ الله فى والله يختص اقيم مقام ضمير ربكم
لا بدلين بان تخصيص البعض بالخير دون بعض الالوهية
كما ان انزال الخير على العموم يناسب الربوبية لا يجب عليه
شئ وليس لاحد عليه حق مستفاد ان فى قوله من يشاء ما ننسخ
من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها رحمة على هذه الاية
فى التيسير انتظام هذه الاية بما قبلها انه تعالى والله ذو الفضل
العظيم ومن فضله نسخ الاية بخير منها او مثلها رحمة على هذه الاية
اقول يمكن ان يذكر وجه وهو انه تعالى قال ان ينزل عليكم

استرخاء

يناسب

من دينكم ومن جملة الخبر المنتهل ما نزل بعد النسخ بين ما ذكر في سبب
النزول فليتامل والنسخ في اللغة لمعنيين احدهما ازالة الشيء الصورة
عن الشيء واثباتها في غيره سواء كانت الصورة المثبتة صورة
المثبت او صورة غيره الثاني ظاهر والاول كنسخ الظل من اضافة
المصدر الى المفعول للشمس فانها تزيل الظل ويكون بدلا عنه وقائمة
مقامه قال الامام الواحدي يقول العرب نسخت الشمس الظل اى
اذهبته وحلت محله وهذا نسخ الى بدل لان الظل يزول ويكون
الشمس بدلا عنه فان قيل المتبادر عن العبارة ان يكون اللفظ حقيقة
في تسبيح الظل وقد قال في الاساس ومن المجاز نسخت الشمس الظل
والشيب الشباب قلنا مولها كونها حقيقة في الازالة المطلقة
فيكون مجازا اذا اريد بها الازالة الخاصة بخصوصها وثانيهما النقل
من محل الى اخر ومنه التناسخ وهو القول بان التناسخ ينتقل من هيكل الى هيكل
فان كانت محسنة انتقلت الى هيكل فان كانت مسيئة فالى هيكل معذب
فيه ثم استعمل النسخ لكل منهما اقول الظاهر المتبادر ان يكون ضميرا منهما
للمعنيين اعني الازالة المذكورة والنقل وليس كذلك بل لازالة الصورة
واثباتها لان قوله لقولك نسخت الريح الاثر مثال لمجرد ازالة الصورة
عن الشيء من غير اثباتها في غيره وقوله ونسخت الكتاب مثال لمجرد اثبات
صورة الشيء في غيره من غير ازالتها عنه ولا وجه لكون الاول مثالا للمعنى
الاول لانتفاء الاثبات في الغير ولا الثاني للثاني لانتفاء النقل
يؤيده ما قال الراغب النسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء
واثباتها في غيره كنسخ الظل للشمس ثم يقال في ازالة الصورة من غير
اثباتها في غيره نحو قوله تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله
اياته ويقال ايضا في اثبات مثل تلك الصورة في الغير من غير ازالتها
عن الاول كنسخ الكتاب فعلى هذا كان المناسب تقديم قوله والنقل
على ازالة الصورة او تاخيره وعن بيان الاستعمال ليندفع الاشكال
ويتضح المرام ما تقدم الانها ونسخ الاية لما كان النسخ بالنظر الى الله
تعالى بيان هذه الحكم وان بالنظر الى العبد تبديلا وكان المقصود

مهنا

مهنا بيان معناه بالنظر اليه تعالى قال بيان ثم لما لم يكن المبين انتهاء
نفس الحكم الذي هو الخطاب الازلي بل اثره المتعلق بالمكلفين
لم يقل انتهاء الحكم بل قال انتهاء التعبد الى التكليف بقراءتها
او الحكم المستفاد منها او بهما جميعا اشارة الى الاقسام الثلثة
للنسخ واتساؤها اذهابها عن القلوب روى الامام الواحدي
باسناده ان رجلا من الانصار قام جوف الليل يريد ان يفتتح سورة
قد كان دعاها فلم يقدر منها على شيء الا على بسم الله الرحمن
الرحيم فاتى باب النبي حين اصبح ليسال النبي صلى الله عليه عن ذلك
ثم جاء اخر حتى اجتمعوا فسال بعضهم بعضا ما جمعهم فاخبر بعضهم
بعضا نسيان تلك السورة ثم اذن لهم النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم فدخلوا فاخبروه خبرهم وسالوا عن السورة فسكت
ساعة لا يرجع اليهم شيئا ثم قال نسخت البارحة من صدوركم
ومن كل شيء كانت فيه وما شرطية جازمة بنسخ منتصبة برأى ينسخ
على المفعولية لقوله تعالى اياما تدعوا ولا امتناع في كون كل واحد منهما
عاملا في الاخر لاختلاف الجهتين وجواب الشرط نات بخير منها ومن
اية في موضع النصب على التمييز والمميز ما والتقدير اى شيء ننسخ من اية
من انسخ الشيء يعني انه من باب الافعال قلما للتعدية اى نامرك او جبرئيل
بنسخها اى باللام نسخها اذ ليس في وسعها نسخها حقيقة او لوجدانه
على صفة نحو احمدته اى وجدته محمودا ابخلته اى وجدته بخيلا اى نجدها
منسوخة وانما نجدها كذلك لنسخه اياه فكان معنى قراءة كمعنى قراءة
من قرا ننسخ ننسخ النون ننفعان في المعنى وان اختلفا في اللفظ كذا في
الوسيط من الفساد بمعنى التاخير اى نؤخرها ونتركها في اللوح فلا ينزل
وقيل اى نؤخرها عن النسخ الى وقت معلوم وقراءة ننسها من التنسية اى
بما هو خير في العباد في النفع والثواب انما قال في النفع والثواب
يشتمل في نسخ الحكم ما هو الى اخف منه وانقل مع الاول الخيرية
في النفع وفي الثاني الثواب وفي نسخ اللفظ ما لا احضرمنه للنفع والى
اطول للثواب بقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها او مثلها في الثواب

لم يذكر النفع لاقتضاء المماثلة فيها عدم الفائدة في النسخ ولم يعكس
لان المقصود من النسخ هو النفع فيلزم ان يكون البدل انفع من المنسوخ
وان تساويا في الثواب كالقبلة التي كانت على جهة ثم حولت الى الكعبة
فان السجود اليها والى ساير النواحي متساو في العمل والثواب والذي امر الله
تعالى به في ذلك الوقت كان اصلح وادعى للعرب وغيرهم الى الاسلام
كذا في الوسيط والاية دلت على جواز النسخ رد على من قال ان هذه الاية
لا تدل على جواز النسخ لانها شرطية وصدقها لا يتوقف على صدق الطرفين
لقوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين اذ الاصل
اختصاص ان وما يضمنها نحو ما المستعملة ههنا بالامور المحتملة فيجب الابقاء
على الاصل ما لم يعرف عنه صارف فظهر الجواب عن التمثيل بالاية
المذكورة على ما دلت عليه قراءة ننسها وانما لم يذكر الانساء
لانه في معنى النسخ باعتبار ان الاية فيهما كانت نازلة معمولة فارتفعت
في الاول ببيان انتهاء التعبد وفي الثاني بالانساء بخلاف التاخير
على ما بينا وذلك اي انما دلت الاية على الامرين لان الاحكام شرعت
الى وذلك اي شرع الاحكام ونزول الايات مختلف باختلاف الاعصار
والاشخاص كاسباب المعاش من الغذاء والدواء او للناس ونحوها
فان النافع في عصر قد يصير ضارا في غيره اما في صورة النسخ فان النافع في الزمان
الاول كان الحكم المنسوخ وهو بعد مضر والنافع بعده هو المأتي به
والحكم الاول مضر واما في صورة التاخير فان النافع في الزمان الاول التاخير
وعدم الانزال على القولين وفي الثاني انزال البدل او بدل انفع من الاول
فان كلا من الخيرية والمثلية ينافي الانفعلية ولنحتج بها ايضا من منع نسخ
الكتاب بالسنة كالامام الشافعي فان الناسخ هو المأتي به لا والسنة
ليست كذلك اما اولا فلانها ليست مما اتى به الله تعالى واما ثانيا فلانها
ليست بخير من الاية وهو ظاهر ولا مثلا لها معجز دونها والكل ضعيف
اما الاولان فلان قوله نات بخير منها او مثلها لا يقتضي البدل لانه عبارة
عن حكم مستلزم لتبديل الحكم الاول وتبين لانتهائه وكون المأتي
به خيرا او مثلا لا يقتضي ذلك بل كونه اصلح من الاول وكذا الخيرية والمثلية

لوجود صارف عنه وهو ان القائل ... والآية ... بالمعنى المذكور صح

لاينافي الانفعلية ولا يقتضي الخيرية بل الاصلحية وفي صورة انتفاء البدل
وثبوت الانفعلية تثبت الاصلحية اذ قد يكون مجرد عدم الحكم في الصورة
الاولى او الحكم الانفل وفي الثانية اصلح للعباد من وجود الحكم
الاول والحكم الاخف اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الانفل
اكثر ثوابا والنسخ قد يعرف بغيره جواب عما يقال ان البدل
اذا لم يجب فمن اين يعرف كون الاية منسوخة وتقريره ان معرفة النسخ
لا يتوقف على ايقان البدل اذ قد يعرف بمجرد الشارع ان الاية الفلانية
قد نسخت واما الثالث فلان السنة مما اتى به الله تعالى لانهم عما ينطق
عن الهوى فاندفع الوجه الاول وليس المراد بالخير والمثل ما يكون
كذلك في اللفظ ليرد الوجه الثاني بل امر اخر وحكم ما سواه كان بطريق
الوحي المتلو او لا فالمعتزلة عطف على من منع اي احتج المعتزلة بالاية
على حدوث القران فان التغيير بان يكون بعضه ناسخا وبعضه منسوخا
والتفاوت بان يكون بعضه خيرا من بعض من لوازمه فان قيل ثبوت
الملزوم لجواز كونه اعم فكان عليه ان يقول من ملزوماته قلنا المراد باللوازم
التوابع الحاصلة والقائمة به فيكون محلا للحوادث فيكون حادثا اجيب
بانهما من عوارض الامور المتعلقة بالمعنى القايم بالذات القديم بمعنى انهما
من عوارض الالفاظ وهو حادث عندنا ايضا دون الكلام النفسي
وهو الذي يقول بقدمه اقول فعلى هذا لا حاجة الى هذا الجواب
عن استدلالهم بما ذكر لانهم انما يدعون حدوث الالفاظ ولا م
يخالفهم فيه ولا يتعرضون لحدوث الكلام النفسي ليحتاج الى دفعه
وانما المحتاج الى الجواب عما ذكر الحنابلة لكن بغير هذا الطريق
الخطاب للنبي عم قال صاحب الكشاف فهو يملك اموركم
ويدبرها ويجريها على حسب يصلحكم وهو اعلم بما يتعبدكم من ناسخ ومنسوخ
والمصنف مما لاح له ان كلامه لا يتضح بحثا لا تضاح الا اذا كان
الخطاب للنبي ظاهرا والكل حقيقة قال المخاطب للنبي والمراد هو والله
لقوله تعالى وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير فانه يعم الكل والاستفهام
للتقرير يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد من النسخ وغيره وهو

اللازم لا يلزم ثبوت صح

كالدليل على قوله تعالى وهو على كل شيء قدير الى آخره
ومنه يعلم ان الخطاب الاول ايضا كان للنبي والمراد هو
وامته وان الولي قد يضعف عن النصرة يعني انه بالنظر الى
معنى اللفظ كذلك ولا يلزم منه ان يكون بالنظر اليه
تعالى كذلك فيها عموم من وجه فلا يلزم التكرار ام تعلمون
وتفرحون بالسؤال كما اقترحت اليهود على موسى فان المسلمين
كانوا يسالون النبي صلى الله عليه وسلم عن امور لا خير لهم
في البحث عنها كما يسئل اليهود موسى عليه السلام عن امور لا
خير لهم في البحث عنها وفي العبارة اشارة الى ان ما مصدرية
في موقع المفعول المطلق كما في تفسير الكواشي وقال
النحرير الانسب ان ما موصولة وكما في موضع المفعول ليسالون
اي كالاشياء التي سئلها موسى عليه السلام وذلك لان
الانكار عليهم انما هو لفساد المقترحات وكونها في العافيه
وبالا عليهم او منقطعة والمراد ان يوصيهم بالثقة به وترك
الاقتراح عليه وانما ذكروا التوصية تلفظا ام المنقطعة بمعنى بل
والهمزة الانكار للمبالغة في النهي حتى كانهم كانوا بصددا لارادة
فنهو عن ارادة فضلا عن السؤال يعني ان من يشان العاقل ان
لا يتصدى لارادة ذلك وقوله تعالى كما سئل بلفظ المبني
للمفعول يوشح بهذا المعنى بمعنى ان من يسئل مثل هذا السؤال
حقيق بان يصان عن ذكره المقال والا فالمناسب ان يشبه
سؤالهم قومه او سؤال نبيا بسؤال موسى على مصدر المبني
للمفعول ثم ذيل الكلام بقوله ومن يتبدل الكفر بالايمان
وفسره بترك والمصير الى الاقتراح ليرتبط بما قبله من الكلام
ولهذا قال ومعنى الاية لا تقترحوا الى اخره وقيل في المشركين
لما قالوا لن نؤمن لرقيك اي لن نصدق لارتقائك في السماء
حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه وفيه ان قوله كما سئل موسى
لا يناسبه اذ لا علم لهم ولا باقتراح قومه قال قبله دون اللفظ

وبهذا الم يجرء من بعد ايمانكم كفارا روي عن فنحاص بن عازوراء وزيد بن
قيس ونفرا من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة
احد الم تروا اما اصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم
فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم وافضل ونحن اهدى منكم سبيلا
فقال كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فاني قد عاهدت
ان لا اكفر يجوز ان يتعلق بعد فالظرف لغو ومن للابتداء اذ لو
مبتداء من عند انفسهم والمعنى ما افاده المصنف ويجوز ان يتعلق
بود فالظرف مستقر صفة لـ[illegible] ابتداء متبعا من اصل نفوسهم
اوله به ليكون مقيدا اذ حدهم لا يكون الا من عند انفسهم والصفح
ترك سره وهو التعبير والاستقصاء في اللوم وفيه نظر اذ الامر
غير مطلق بل مقيد بقوله حتى ياتي امر الله والنسخ الا في المطلق
اجيب بان الغاية التي يتعلق بها الامر اذا كانت لا نعلم الا
بالشرع لم يخرج ذلك الوارد من ان يكون ناسخا ويجري مجرى
فاعفوا واصفحوا الى ان انسخه كما ان حكم الكتب السالفة مغيا بارسال
نبينا صلى الله عليه وسلم وكان ظهوره ناسخا والحاصل ان هذا
القدر من التقييد لا ينافي النسخ وانما ينافي التقييد بمعنى تعيين
وقت الحكم الاول اقول كان المجيب ولم ينظر في كتب الاصول
فان المصدور فيها ان الاطلاق يجب ان يكون بحيث يفهم منه
التابيد حتى من انكر النسخ حين قال ان الشريعة المتقدمة موقتة
الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القران ان موسى
وعيسى عليهما السلام مبشر الشرع محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا
الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى كما باسخا
اجيب عنه بانا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى عليهما السلام لشرع
النبي صلى الله عليه وسلم وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت
احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار
كونه مفسرا او مقررا فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد
بلها تكون نسخا ولم يجب بان هذا القدر من التقييد لا ينافي النسخ

تندبر وكان امرهم بالصبر والمخالفة المستفادين من قوله تعالى
فاعفوا واصفحوا والبجاء اى الالتجاء الى الله تعالى بالعبادة لله تعالى
باقامة الصلوة والبر بالفواء بايتاء الزكوة تجدوه عند الله اى
ثوابه جعل ثواب الفعل نفس الفعل لكونه اياه فى التقدير ولهذا يسمى ثوابا
كما قد سبق ان قول الفريقين اعترض بان اللواذ كان بطريق الجمع كان
المناسب ان يكون البشر كذلك لان رد السامع قول كل فريق الى صاحبه
فيما اذا كان الامران مفعولين وكلمة او لا يفيد الا حقوليته احد الامرين
ان مفعولين واجيب بان مقول المجموع لم يكن دخول الفريقين بل دخولهما
بعض هذا باليقين وبعضهم ذاك باليقين ورد بان مقول المجموع دخول
الفريقين لا دخول احدهما ثمانيته ان مقول كل واحد من الفريقين دخول
ذلك الفريق لا غير بل الجواب ان وجه اشارة الى الواقع ودفع توهم ان شرط
الدخول كون الدخول كون الشخص جامعا لوضعى اليهودية والنصرانية
وهو جمع هائد اى تائب ومنه انا هدنا اليك وكأنه كان فى الاصل
اسم مدح لمن تاب منهم ثم صار بعد نسخ شريعتهم لازما لجماعتهم كالعلم
لهم كذا قال الراغب كعوذ وعائذ بالذال المعجمة ناقة حديثة النتاج وتوحيد
الاسم المضمر فى كان وجمع الخبر باعتبار اللفظ والمعنى جواب عما يقال
كيف جمع خبر كان واسمه مفرد وتقريره ان الاسم حمل على لفظ من والخبر
على معناه كما فى قوله تعالى فان له نار جهنم خالدين اشارة الى الامانى
المذكورة الى قوله اى امثال تلك للامنية امانيهم جواب عما يقال لم قيل
تلك امانيهم وقولهم لن يدخل الجنة امنية واحدة وتقريره ان المشار
اليها انما الامور المذكورة فيصح الجمع او ما ذكرته لكن بحذف مضاف
هو جمع والجملة اى تلك امانيهم اعتراض على كلام التفسيرين بين الكلامين
المتناسبين معنى لان طلب الدليل مناسب للدعوى اخلص له نفسه
او قصده واصله العضو قال الراغب اصل الوجه العضو المقابل من
الانسان فاستعير لما يقابل من كل شيء وقيل للقصد وجه للمقصد وجهه
وقيل الوجه فى هذه المواضع اسم العضو مستعملا للذات فقوله اسلم وجهه
لله تعالى اى نفسه الى هذا كلامه الذى وعدله على عمله وهو اخلاص

الوجه لله تعالى والاحسان فى العمل والجملة يعنى فله اجره وابقائهما
اى فى الجملة على تقدير كون ما موصولة لتضمنها اى الماء الموصولة فيكون
الرد على النافقين لدخول غيرهم الجنة بقوله بلى وحده من غير انضمام من
اسلم الى اخره اليه ويحسن الوقف عليه لانه منقطع عما بعده ويجوز ان
يكون من اسلم فاعل فعل مقدر مثل بلى من يدخل ما من اسم فيكون عليهم بالجمع
لا يحسن الوقف على بلى والجملة جواب شرط محذوف فى الاخرة والا
فالمؤمنون اليوم اشد خوفا وجرما من غيرهم لنظرهم فى عاقبة امرهم
كذلك مثل ذلك قال الذين كفروا مثل قولهم يعنى ان كذلك
مفعول قال فيكون مثل قولهم مفعولا مطلقا ففيه تشبيهان تشبيه
المفعول بالمفعول فى المؤدى والمحصول وتشبيه القول بالقول
فى الصدور عن مجرد التشهى والهوى والعصبية فظاهر ان الفرق
بين التشبيهين وان احدهما لا يغنى عن الاخر والمتعطلة هم الذين
ينفوا الصانع ولا يقولون بما يقسم لكل فريق بيان للمحكوم به من عام لكل
من خرب مسجدا الى ما تقرر ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
فان قيل اليس المشرك اظلم ممن منع مساجد الله فما معنى ومن اظلم الاية
اجيب بان المانع من ذكر الله الساعى فى خراب المسجد لا يكون الا كافرا
متبالغا فى الكفر لا اظلم منه فى الناس والمراد من المانعين الكفرة
منهم لكن يحمل على عموم الكافر المانع فلا يختص بالمانعين الذين فيهم
نزلت الاية كما عمم المساجد مع نزول الاية فى مسجد خاص ان يذكر
فيها اسمه ثانى مفعولى منع فى الاساس منعته منه وعنه قال صاحب
الكشاف ويجوز ان يحذف حرف الجر مع ان ذلك ان نصبه
مفعولا له بمعنى منعهما كراهة ان يذكر وتركهما المعولان فى الاول
حذف حرف الجر بلا ضرورة تدعوا اليه وفى الثانى حذف المفعول
الثانى كذلك اى العمارة لها والعبادة فيها ونحو ذلك بل الاول
ايضا اى منع الناس مساجد الله وفيه ايضا احتياج الى اعتبار معنى
الكراهة لا من جهة ان يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل تمارنا له
فيصح حذف اللام لانه جائز مع ان وبدون ذلك بل من جهة ان المفعول له

اماغاية يقصد بالفعل حصوله او باعث عليه يكون علة للاقدام على
الفعل والذكر فى المستقبل ليس واحدمنهما وانما الباعث كراهة
الذكر فان قيل ذكر الكراهة والارادة فى امثال هذه المواضع بيان
للمعنى لا تحقيق انها على حذف المضاف قلنا لو سلم فهذا القدر يكفى سببا
للترك بالهدم ناظر الى الوجه الاول فى سبب النزول او التعطيل ناظرا
الى الوجه الثانى فيه جعل تعطيلها بانقطاع الذكر والعبادة خرابا لها اذ بهما
عمارتها من حيث كونها مسجدا ماكان لهم ان يدخلوها الا خائفين
لما توهم انه كيف اخبر بانهم لا يدخلون الا على خائفين وقد دخلوا امنين
حتى نقل ارباب التاريخ ان بيت المقدس بقى فى ايدى النصارى اكثر من
مائة سنة بحيث لم يتمكن احد من المسلمين من الدخول فيه الا خائفا
الى ان استخلصه الملك الناصر صلاح الدين دفعه بوجوه حاصل الاول
ان معنى ماكان لهم ماكان ينبغى لهم ومعنى الا خائفين الا بخشية وخضوع
من غير اعتبار الخوف منهم وحاصل الثانى ان معنى ماكان لهم ماكان
الحق لهم ومعنى الا خائفين من المؤمنين يعنى ان الواجب ذلك لكنهم
يتركون الواجب ظلما ولولا ظلمهم لا بواه وفيه رد على صاحب الكشاف
حيث جعل الوجه الثانى معنى الاول اذ قال اولا الى ماكان ينبغى لهم
ان يدخلوا مساجد الله ثم قال والمعنى ماكان لهم فى حكم الله تعالى وقضائه
يعنى ان حكم الله تعالى انهم يصيرون بحيث لا يدخلون الا خائفين
ولو بعد حين وقد وقع فى النسخ التى رأيناها فى علم الله بدل فى حكم الله
وهو كلام من الناسخ لا قتضائه وقوع خلاف علمه تعالى وقد قيل معناه النهى
عن تمكينهم من الدخول فى المسجد يعنى ان اللفظ وان كان فى صورة الخبر
فهو فى معنى النهى عن تمكين الكفرة من الدخول كما فى قوله تعالى وما كان
لهم ان تؤذوا الا نهى المؤمنين عن التمكين والتخلية ولهذا قال قبل
فان منعتم ان تصلوا فى المسجد الحرام والا فمعنى يريد بيان ارتباط الاية
بما قبلها ففى اى مكان فعلتم التولية شطر القبلة يعنى ان اين ظرف لا مفعول
فمفعول تولوا محذوف فان قلت فلا دلالة فى الكلام على جواز التوجه اى جهة
كانت ولا وجه لحمله على الجهة المتوجه اليها بمعنى اى جهة تولوا وجوهكم

على ان يكون مفعولا به لانه لازم الظرفية لكن شاع فى الاستعمال اينما
توجهوا بمعنى الى اى جهة توجهوا كذا قال النحرير اذ فثم وجهه وقد عرفت
ان الوجه يجئ بمعنى الذات والنفس لكن لما لم يكن ههنا الظاهر الذات
بمعنى اوله بقوله اى عالم مطلع لما يفعل فيه فيراد بذاته علمه تعالى باحاطته
بالاشياء بتقدير عليها وعن ابن عمر انها نزلت فى صلوة المسافر على
الراحلة فيكون معنى قوله فاينما تولوا فاى اى جهة تولوا لما عرفت من شيوع
هذا المعنى فى الاستعمال وقرأ ابن عامر بغير واو فيكون استئنافا كانه
قيل انقطع ضبط اسهامهم فى الافتراء على الله تعالى ام لا فقيل لا بل
قالوا اعظم من ذلك اعنى نسبة الولد اليه تعالى وانما جاء بما الذى
لغير اولى العلم الخ جواب عما يقال كيف علة غير العقلاء حيث اتى
بلفظ ما مع تغليب العقلاء فى نفس هذا الكلام حيث جمع الخبر بالواو
والنون وتقريره ان تغليب العقلاء على الاصل وتغليب غيره لنكتة
التحقير وهذا ما يقال ان لما فى السموات والارض اشارة الى مقام
الالوهية والعقلاء بمنزلة الجمادات وكل له قانتون الى مقام العبودية
والجمادات فيه بمنزلة العقلاء اى كل ما فيهما يعنى ان المضاف اليه المحذوف
هو ما فى السموات والارض بقرينة سبق الذكر ويجوز ان يراد
كل من جعلوه ولدا بخصوصه بقرينة المقام فالمراد بالقنوت على الاول
الانقياد لامر التكوين وعلى الثانى الانقياد لامر التكليف فيكون قوله
كل له قانتون الزاما للمنكرين بعد اقامة الحجة عليهم بالوجهين
والاية يعنى قوله تعالى سبحانه بل له ما فى السموات والارض كل له
قانتون من ثلثة اوجه الاول سبحانه والثانى له ما فى السموات والارض
والثالث كل له قانتون اى مبدعها او بطره والتسميع فى قوله امن
ريحانة الداعى السميع عامة يورقنى واصحابى هجوع قال صاحب الكشاف
قبل البديع بمعنى المبدع كما ان السميع فى قول عمرو امن ريحانة الداعى
السميع بمعنى المسمع وفيه نظر ونقل عنه فى الحواشى ان السميع على معناه
الظاهر والاسناد مجازى لان داعى الشوق لما دعاه عمرو وسمع الدعوة
فقد تسبب لكونه سميعا فاسند اليه السماع كما اسند الرد الى العافى فى قوله

اذا رذ بما فى القد رمن يستعيرها على ان الشاذ لا يصح القياس عليه
ان يثبت اقول كان المضمر انما لم يلتفت اليه بعد ما رآه لوجهين الاول
انه يقول انه بمعنى المبدع والسميع بمعنى المسمع لا يدعى انه كذلك بحسب
اصل اللغة بل انه من قبيل المبالغة من باب جد جده وقد اعترف به صاحب
الكشاف فى تفسير قوله تعالى ولهم عذاب اليم حيث قال يقال الم اليم كوجع
فهو وجيع ووصف العذاب به نحو قوله تحية بينهم ضرب وجيع وهذا
على طريقة قولهم جد جده والالم فى الحقيقة للمولم كما ان الجد للجاد والثانى
والثانى فقط ان فيه ارتكابا للمجاز بلا ضرورة بدعوا الله والا قرينة تدل
عليه بل معه قرينة تدل على خلافه واما الثانى واما الاول فلان البديع ههنا
بمعنى المبدع انما اورد فيه من الامام الرازى عن القفال اذ البديع مثل
الاليم بمعنى المولم والحكيم بمعنى المحكم وقال الامام السجاوندى بديع مبدع
وفى تفسير الكواشى اى مبدعها كسميع بمعنى مسمع وظاهر ان هولاء ثقات
كلام المجموع حجة على صاحب الكشاف وقوله على ان الشاذ لا يصح القياس
عليه رد لما نقل عن القفال واناد فلان المقصود من ذكره ههنا الا
ستدلال على التنزه عن الولد كما بينه المص وسائر المحققين ولا يناسبه
الا هذا المعنى واما الثالث فلان كلاهما اعنى قوله الداعى بمعنى المنادى
وما بعده اعنى قوله يورقنى ينادى باعلى الصوت اعنى السميع ههنا بمعنى
المسمع وان لم يسمع لان الداعى بمعنى المنادى ويورقنى يملنى بو قضى
والنداء والايقاض لا يتصور الا من المسمع دون السامع والعجب ان
هذا مع غاية وضوحه كيف خفى على صاحب الكشاف واصحاب شروحه
وسحوع بمعنى ينام واما ريحانة فقد اختلف فيها فقال الفاضل الطيبى اسم
امراءة وقيل اسم موضع وقال صاحب الكشف ان ريحانة علم الحبيبة وهى
اخت دريد بن الصمة تعلق بها عمرو ثم اغار عليها وتزوجها بالنماس
لخيها دريد ورد قول من قال انها بنت عمرو ام دريد بان دريد
اقتل يوم هوازن وهو شيخ كبير جاوز المائة وعمرو بن معدى كرب
اسلم فى خلافة امير المومنين عمر بن خطاب رضى الله عنه وهو على جلالته
وذكر النحرير ان ريحانة اخت عمرو ويريد بالداعى داعى الشوق وهو

مبتداء خبره الجار والمجرور المتقدم او فاعل للظرف لاعتماده على همزة
الاستفهام ويورقنى حال او صفة على زيادة اللام والتكوين عطف
على الصنع وليس المراد به حقيقة امر من الله تعالى وامتثال من المامور بل
تمثيل حصول ما تعلقت به ارادته بلا مهل يعنى انه استعارة تحقيقية تمثيلية
شبهت الحال المركبة من الاجزاء المتعددة وهى حشية الله تعالى
لوجود شيء من المهلكات وشرعة حصوله عقيب المشية وترتبه عليها
من غير توقف بحال آمر مطاع نافذ الحكم يخاطب مامورا مطيعا
تامة فى الامتثال غفيسا لا امر بلا امهال طلعت العبارة الموضوعة
للحالة الثانية على الحالة الاولى كما هو طريق الاستعارة التحقيقية
هذا هذا ما عليه الزجاج والامام الرازى والمص فذكر فخر الاسلام
ان الامر على حقيقته ولا مجاز فى الكلام فانه جرت السنة الالهية فى ايجاد
المكونات ان يوجدها بلفظ كن واليه ذهب كثير من اهل العلم او متجاهلون
من اهل الكتاب ونفى عنهم العلم لانهم لم يعملوا والاول يعنى قولهم
لولا يكلمنا الله استكبار كانهم قالوا نحن عظماء كالملائكة والنبيين
فلم اختصوا به دوننا والثانى يعنى قولهم او تاتينا آية جحود ان ما آتاهم
وفى بعض النسخ لان فى اللام منه صلة جحود وقوله استهانة به اى الرسول
اذ بما آتاهم وعنادا مفعول له للجحود فقالوا ارنا الله جهرة فلا اليهود هل
يستطيع ربك الح وله النصارى وقرا بتشديد السين قال الراغب كانه نظر
الى قوله يشابه فحمل عليه وذلك خطا لان يشابه اصله تشابه فادغم وليس
فى تشابهت ذلك لقوم يوقنون لما ورد على ظاهره ان نصب الايات للموقنين
يفضى الى تحصيل الحاصل دفعه اولا بقوله اى يطلبون اليقين وليس لهم عناد
يعنى ان للايقان مجاز عن طلب اليقين وثانيا او يوقنون الحقائق اى من
شانهم ان يوقنونها على الاطلاق بحيث لا يغادرهم شبهة فى الباطن
ولا عناد فى الظاهر لان كلا من التردد والعناد ينافى الايمان فيكون مجازا
عن الاستعداد والتهيئ فلا باس عليك ان اصروا وكابروا فيكون
تسلية له لانه كان يغتم ويضيق صدره لاصرارهم على الكفر
على انه نهى للرسول عم عن السوال عن حال ابويه روى انه عليه السلام

فالليت شعري مافعل ابواي اي مافعل بهما والى اي شيء انتهى امرهما
منهي عن السؤال عن احوال الكفرة والاهتمام باعداء الله تعالى المتاجج
بالجحيم المتلهب ولعلهم قالوا يعني ان قوله تعالى ولن ترضى عنك
اليهود وليس ابتداء الكلام اخبار من الله تعالى بعدم رضاهم بل حكاية عنهم
انهم قالوا ذلك ليطابقه قوله قل ان هدى الله هو الهدى على طريق الجواب
عن مقالتهم ووجه كونه جوابا انهم كانوا ادعوا ان ملتهم هو الهدى
لا هدى سواها فقلبت عليهم القضية اي هدى الله الذي هو الاسلام هو
الهدى الى الحق لا ما تدعون اليه لما كان قوله تعالى قل ان هدى الله هو
الهدى مشتملا على انواع من المبالغة وهي التاكيد بان واسمية الجملة وايراد
ضمير الفصل وتعريف الخبر باللام واطلاق الهدى المناسب في المقام
الخطابي ان يكون محمولا على الكامل اعني الهدى الحق فشرع بما فسره ايراد
النكتة وافضاها عن رموزه وجعل جوابا لمقالهم بمعنى انهم كانوا
قالوا الهداية والحقيقة مقصورة على ملتنا لا تتعداها الى سواها فرد
عليهم بطريق قصر القلب بقوله قل ان هدى الله هو الهدى والملة ما شرع الله
تعالى لعباده على لسان انبيائه والدين مثله وكذا الشريعة لكن الملة
يقال باعتبار املاء المبعوث اياها على المبعوث اليهم والدين باعتبار طاعة
العباد له باجابة دعائه والانقياد لحكمه والشريعة باعتبار كونه موردا للعطش
زلال رحمته قال صاحب الكشف قال الزجاج الملة السنة والطريقة
نقل الى اصول الشرائع باعتبار انها يمليها النبي المبعوث على من آمن بارشاد
ولهذا لا يختلف الانبياء عليهم السلام فيها وقد يطلق على الباطل كما
يقال الكفر ملة واحدة ولاعتبار ملاحظة الاصل لا يضاف الى الباعث
تعالى شانه فلا يقال ملة الله ولا الى آحاد الامة والدين يرادفه صدقا
باعتبار قبول المامورين لانه الطاعة في الاصل وللنظر الى وحدتها
قال تعالى دينا قيما ملة ابراهيم على ان تغاير الاعتبار كاف في صحة الاضافة
وعلى الطائفة المخصوصة بعمرو دون زيد نظرا الى الاصل ولهذا صح اضافته
الى الباعث تعالى والى الآحاد ويقع على الباطل ايضا واما الشريعة
فهي المورد في الاصل وهي اسم للاحكام الجزئية التي تهذب بها المامورون

معاشا

معاشا او معادا سواء كانت منصوصة من الشارع او راجعة اليه
ولذلك قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والتبديل والنسخ
يقع فيها ويجوز فيطلق على الاصول الكلية ايضا اطلاقا شايعا ومن
امللت الكتاب اذا امليته تعلم منه ان الاملال والاملاء تكونان بمعنى
او الدين المعلوم صحته قال النحرير لان الذي اوحي اليه هو المعلوم لا
العلم نفسه واعترض عليه بان المعلوم ما تعلق به العلم فمجيء المعلوم
مستلزم لمجيء العلم بالعرض وح لم لا يجوز ان يكون مجيء العلم بطريق الحقيقة
وقول صاحب الكشاف اي من الدين المعلوم صحته لا يتعين ان يكون اشارة
الى كون العلم مجازا عن المعلوم لجواز ان يكون بيانا لحاصل المعنى ومنه
قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام في خطابه لابيه آزر يا ابت
جاءني من العلم ما لم ياتك وامثاله كثيرة وصرف الجميع عن الظاهر مردودة
خلاف الظ اقول لا وجه للاعتراض بهذا الوجه على النحرير لان عبارة
الكشاف قطعية في حمل العلم على المعلوم فانه فقد قال من الدين
هو المعلوم وصفه بالمعلوم صحته فلا يحتمل التاويل اصلا نعم يرد على
صاحب الكشاف لم يصب في القطع بارادة المعنى المجازي بل كان
عليه ان يحمل اللفظ على معناه الحقيقي ثم يذكر المجازي بطريق
الاحتمال كما فعل المص فظهر ان قوله اي من الوحي او الدين الخ يرد على
الكشاف فان قيل الوحي ليس علما بل اعلام متحدان بالذات
وان تغايران بالاعتبار كما ذكروا في التعليم والتعلم والتحريك
والتحرك فليتامل يريد هم من اهل الكتاب يعني بكتابهم وهو اي يتلونه
حال مقدرة منهم يعني اولئك او من الكتاب فانه اذا حمل على الحاصل
يتعين كونه مقدرة لانهم لم يكونوا وقت ايتائه تالين له والخبر ما بعد
يعني اولئك يؤمنون به او يتلونه خبر بناء على ان المراد بالموصول
يعني الذين يؤمنون اهل الكتاب يعني نبينا عليه الصلاة والسلام
وهذا ما قالوا ابو البقاء وقيل يتلونه الخبر والذين آتيناهم لفظة عام والمراد
به الخصوص وهو من آمن بالنبي عليه السلام من اهل الكتاب فاذا حمل
هذا على المؤمنين بنبينا عليه السلام والمذكور اولا على المؤمنين

بكتابهم تبيين المرام ولا يبقى اشكال في هذا المقام لكنه لو قيد الثاني بما
ذكرنا لكان انسب بانتظام الكلام وادفع للشغب والخصام دون
المحرفين يريد ان ايراد الجملة الفعلية على المبتداء المعرف مما يصلح لافادة
القصر سواء كان المبتدا ضميرًا او اسما ظاهرا ومما ذهب اليه صاحب
المفتاح ان التقديم يفيد الاختصاص ان جاز تقدير كونه في الاصل مؤخرا
على انه فاعل معنى فقط فليس بمنقول عن القدماء ولا مساعد عليه كلمه
باوامره ونواهيه والابتلاء في الاصل التكليف الخ قال صاحب الكشاف
اما اللغة فلما قال الجوهري بلاه الله تعالى بلاء وابلاه ابلاء حسنا ابتلاه
اي اختبره وقال صاحب القاموس ابتليته اختبرته ويعلم منه موافقته للجوهري
ان كلامه موافق لكلام الجمهور والا لتعرض له على ما هو دابه واما الاستعمال
فليشهد به تتبع الآيات والاحاديث والاستعمالات العرب العرباء فان قيل
قوله بعد هذا على انه تعالى عاملة المختبر لكن ينافي ما اختاره قلنا سيأتي انه
متعلق بصرف المقدر في قوله وبالكواكب والقمرين الخ فلا تعلق له بهذا
بتدبره والكلمات وان كانت ظاهرة في الالفاظ لكنها قد تطلق على المعاني
في قوله قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي حيث قالوا اي للمعاني التي تبرز
بالكلمات ولم يرد اللفظ لان ما يحصره اللفظ يحصره الخط ولذلك
فسرت بالخصال الثلثين المحمودة المذكورة في قوله تعالى في سورة البراءة
التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون
الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله
وبشر المؤمنين وقوله في سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات
والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين
والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم
والحافظات والذاكرين الله كثيرًا والذاكرات وقوله تعالى قد
افلح المؤمنون الذين هم على صلوتهم حافظون والذين هم عن اللغو معرضون
والذين للزكوة فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون الا على
ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء

ذلك فاولئك هم العادون والذين هم لاماناتهم وعهدهم
راعون والذين هم على صلواتهم يحافظون قال صاحب الكشاف
وقيل ابتلاه من شرايع الاسلام بثلثين منها عشر في براءة التائبون
العابدون وعشر في الاحزاب ان المسلمين والمسلمات وعشر في
المؤمنين وسئل سائل الى قوله والذين على صلوتهم يحافظون
والمصنف لما نظر ان المذكور في السورتين الاخيرتين اربعة عشر ست
في المؤمنون وثمان في سأل سائل وانما سقط المذكور وجعل الراعون
على صلوتهم الحافظين عليها والذين في اموالهم حق معلوم غير الفاعلين
للزكوة لشموله ما يوصل به الاقارب والايقاظ ليرجع ما في السورتين
الى عشر ثم يتحقق في كل من براءة والاحزاب عشر لتكرر المؤمنين
وان جعل الدائمون ايضا غير الحافظين او جعل الراعون للامانات
والعهد سنن ليتحقق في السورتين احد عشر وفي براءة والاحزاب
عشر كما هو مدعاه ولم يتعرض سأل سائل بل احد الثلثين من الثلثة
ولم يسقط المكرر بل اخذ لعشرين من الاثنين والعشرة من قوله قد افلح
المؤمنون الى آخر ما ذكر حيث اعتبر كلا من الايمان والخشوع في الصلوة
والاعراض عن اللغو وفعل الزكوة وحفظ الفرج عن المحرمات وقربان
الازواج وقربان المملوكات ورعاية الامانة ورعاية العهد
ومحافظة الصلوة خصلة مستقلة فحصل الايمان قد تكررت وانت
خبير بانه بعد ما اجمل وترك التوزيع لو هم سأل سائل بحصول الثلثين
بلا تكرار لما عرفت من جواز ان يجعلوا الراعون ايضا غير الحافظين
او يجعل الراعون للامانات والعهد اثنين ليتحقق في السورتين
احد عشر وفي براءة والاحزاب تسعة عشر فيصير المجموع ثلثين
كما فسرت بها في قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب
وان لم يذكره المص وبالعشر التي هي من سننه هي خمس في الراس
الفرق وقص الشارب والسواك والمضمضة والاستنشاق
وخمس في البدن الختان والاستحداد والاستنجاء وتقليم الاظفار
ونتف الابط الفرق تفريق شعر الراس في الجانبين والاستحداد

واستعمال الجديد طلق الاعانة وبمناسك الحج كالطواف والسعى
والرمل والاحرام والوقوف بعرفة وغيرها وبالكوكب والقمرين
فانه ابتلاه بالاستدلال بها وذبح الولد والنار التى القاه فيها نمرود
والهجرة من العراق الى الشام على انه تعالى متعلق بمسرت المقدد
فى قوله تعالى والقمرين فان معنى التكليف لما لم يتصور فيها اعتبر المعنى
المجازى على زعمه بالضرورة عامله معاملة المختبر بهن يجوز كسر الباء
المختبر اذا اعتبر جانب الفاعل وفتحها اذا اعترض جانب المفعول
وبما تضمنه عطف على بالكوكب الايات التى بعدها بمعنى تطهير
البيت ودفع قواعده والامانة والاسلام وقراء ابراهيم ربه برفع
ابراهيم ونصب ربه قرائة ابو حنيفة بهن وهى قراءة ابن عباس رضى الله عنه
على معنى انه اى ابراهيم دعاه ربه وانما حمل عليه لان حقيقة الاختبار
وان صح من العبد لا يصح او لا يحسن تعليقه بالرب فاتمهن كملا يعنى
ان ضميرا تم على القراءة الاولى لابراهيم فالمعنى فاتم المذكورات
كملا وقام بهن حق القيام سواء كان ابتلى بمعنى امر او عامل معاملة
المختبر كقوله تعالى وابراهيم الذى وفى من التعرفة بمعنى الاتمام والتكميل
استينافا ان اخرت ناصب اذ عوان الابتلاء وكان كيت وكيت
وجوز صاحب الكشاف ان يكون اذكر والظاهر ان اخرج مفعوله به
ومن لم يجوز وقوعه مفعولا به قال المراد واذكر الحادثة اذ قال ويرد
عليه انه ح يكون معمولا للحادث لا لمعمول اذكر الا ان يقال انه معمول بالواسطة
او بيان كقوله ابتلى هذا التفسير احسن من تعبير الكشاف حيث اخر هذا
الاحتمال عن الوجه الثانى وان نصبته يقال عطف على ان اخرت فالمجموع
جملة معطوفة على ما قبلها عطف القصة على القصة المشار اليها بقوله
يا بنى اسرائيل اذكروا والامام اسم لمن يؤتم به يعنى انه ليس بصفة بل اسم
تشبيه بالصفة كما سبق تحقيقه فى آلهة وانما منه عامه مؤبدة اشارة
الى ان اللام فى الناس للاستغراق وان اختيار الجملة الاسمية لافادة
الدوام والثبات ومن ذريتى عطف على الكاف اى وجاعل بعض
ذريتى كما يقول وزيدا فى جواب ساكرمك فيه اشارة الى دفع اسولة

ثلثة

ثلثة الاول ان الجار والمجرور لا يصلح لان يكون مضافا اليه فكيف
يعطف عليه والثانى ان العطف على الضمير المجرور كيف يصح
بدون اعادة الجار والثالث انه كيف جاز كون المعطوف مقول
قائل والمعطوف عليه مقول قائل اخر ووجه دفع الاولين ان الاضافة
ههنا لفظية فهى فى حكم الانفصال ومن ذريتى فى معنى بعض ذريتى
وكانه قال وجاعل بعض ذريتى وهو صحيح بلا مرية ووجه دفع
الثالث انه يعطف التلقين كما يقال ساكرمك فتقول
وزيدا اى ويكرم زيدا بزيد لعسه ذلك ولم يحمله بتقدير امراى واجعل
بعض ذريتى احترازا عن صورة الامر ودلالة على انه واقع كائن البتة
فان قيل قد علم مما سبق ان اجزاء اتمام الكلمات ليس مطلق النبوة
بل النبوة العامة المؤبدة فيلزم اجابة دعاء الخليل عليه السلام
بقوله ومن ذريتى لا من ذريته الكائن اماما ونبيا لم يكن كذلك
قلنا يكفى قبولها فى حق نبينا عليه الصلوة والسلام كما يشعره قوله
وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم اياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة
ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم الاية وقوله عليه السلام انا
دعوة ابى ابراهيم فان قيل الخليل عليه السلام بوفاته مستجاب
الدعوة فاى فائدة فى تكرارها قلنا لا تكرار اما اولا فلان الاولى
بالنظر الى ان يكون من ذريته المسلمة رسول موصوف بما ذكر فلا
تكرار واما ثانيا فلان فى الاول دعوة ابراهيم عليه السلام فقط وفى الثانى
دعوته مع دعوة اسماعيل عليهما السلام ليكون الشئ المبعوث
من ذريتهما فلا تكرار فلو سلم فلا اخر لما تقرر ان الله تعالى يحب
الالحاح فى السؤال فعلية اى اصلها ذرءة او فعولة فاصلها قلبت
ذرواها الثالثة فى الصورتين ياء كما تقضت اصله تقضضت
فادغمتا الياء فى الياء او فعولا اصلها ذرواة او فعلية فاصلها
ذريئة فقلبت همزتها فى الصورتين ياء كما فى تقضت اصله تقضضت
فادغم الياء فى الياء الاولى وهو ظاهر واما فى الثانية فقلبت الواو ياء
وكسر ما قبلها لاجلها فادغمتا الياء فى الياء فى الثانية وهو ظاهر.

واما الاولى فقد عرفت مما سبق وفيه دليل على ما عصمة الانبيآء
من الكبائر قبل البعثة وجه الدلالة ان مرتكب الكبيرة ظالم والظالم
لا يصلح للامامة فان اريد بها النبوة دلت على المطلوب بالعبارة وان
اريد بها ما دونها دلت عليه بالدلالة وان الفاسق لا يصلح للامامة اشتق
للجمهور من الفقهاء والمتكلمين على ان الفاسق لا يصلح للامامة ابتداء وان
اختلف في انه لا ينفسخ لها بقاؤه بحيث ينعزل بطريان الفسق قال البيضاوي
وجه دلالة الآية على ان الظالم لا يصلح للامامة والخلافة ابتداء ظاهر
واما انه لا يصلح لذلك بحيث ينعزل بطريان الظلم فله اقول في كل من حكمية
اشكال اما في الاول فلان وجه دلالتها على ذلك اما ان يستفاد من
منطوق النص او دلالته او القياس لا سبيل الى الاول لما عرفت ان
المراد بالامامة النبوة فاللفظ بمنطوقه لا يتناول الخلافة وهو ظاهر
ولا الى الثاني لان اقل مرتبتها المساواة وهو ههنا مفقود لظهور
انه لا يلزم من وجوب كون النبي معصوما عن الفسق كون الخليفة
كذلك لانه ادنى منه ولا يلزم من شرط العدالة في الادنى ان لا يوجد
بينهما جامع معتبر فضلا عن المساواة ولا الى الثالث لان مداره
على وجود الجامع وقد عرفت انتفاءه واما في الثاني فلانه ان وجه دلالة
الآية على ان الظالم لا يصلح للامامة والخلافة ابتداء ان كان ظاهرا
في ذلك ينبغي ان يكون ظاهرا ايضا في الانعزال بطريان الفسق اذ لا
وجه له في الظاهر الا المنافاة بين وصفي الامامة والظلم فالجمع بينهما
محال ابتداء وبقاء ويمكن الجواب عن الثاني لان المنافاة في الابتداء
لا تقتضي المنافاة في البقاء لما تقرر في الاصول ان الدفع اسهل
من الرفع ودل عليه الفروع منها ان رجلا لو قال لامرأة مجهولة
النسب ويولد مثلها لمثله هذه بنتي لم يجز نكاحها له ولو قال لزوجته
الموصوفة بما ذكر لم يرتفع النكاح بل ان اصر على ذلك يفرق القاضي
بينهما مع ما ثبوت اليه اعيان الزوار وامثالهم اشارة الى ان
الرجوع اليه ان الرجوع اليه متحقق وان كان الزائد غير من حج اولا لان
البيت اعيدت زيارته فهو مثابة بهذا الاعتبار والتعريف في الناس

للجنس لانه مثابة كل احد يعني انه وان كان واحدا بالذات متعدد
باعتبار الاضافات من حيث ان الحج يجب اي يقطع ويمحو ما قبله
من حقوق الله تعالى غير المالية واما حقوق المالية ككفارة اليمين
وحقوق العباد فلا يجبها الحج على ارادة القول اي وقلنا اتخذوا
موضع صلوة يصلون فيه او عطف على المقدر عاملا لاذ وهو
اذكروا تقديره توبوا اليه اي ارجعوا بقرينة مثابة وهو امر استحباب
دون وجوب بدليل الآية بعد سؤال عمر رضي الله تعالى عنه وبما
يشعر بوجوب ان يختار مقام ابراهيم بالصلوة فيه لكن الاجماع من
يدفعه او يقال وجب ان يؤثر يكون الصلوة فيه احب ومقام ابراهيم
موضع قيامه يطلق على امرين احدهما الحجر الذي فيه اثر قدميه وما بينهما
الموضع الذي كان فيه الحجر فيه حين قام ابراهيم عليه السلام
عليه اي على ذلك الحجر او رفع عطف على قام وهو موضعه اليوم
اي الموضع الذي كان فيه الحجر في ذلك الوقت هو الموضع المسمى
اليوم مقام ابراهيم وقيل المراد به اي بقوله تعالى واتخذوا وقيل مقام
ابراهيم الحرم كله لانه كان اتخذه مقاما ومسكنا حيث كان
اسكن ذريته فيه فمعنى الامر استحباب اداء العبادات فيه لمن تيسر
او وجوب التوجه اليه للآفاق كما في قراءة واتخذوا بلفظ الماضي
فانه ليس بمعنى ان الناس يصلون فيه بل اليه ولذا قال المص قبله يصلون
اليها بان ظهرا يعني ان كلمة ان مصدرية قال النحرير حمل ان المصدرية
موصولة بالامر والنهي مما يقول صاحب الكشاف به والجمهور ان
صلتها لا يكون الا خبرية كموصولات الاسماء او اخلصاه للطائفين
او خصاه بهم بحيث لا ماينة غيرهم والعاكفين المقيمين
عنده او المعتكفين فيه يقال عكف على الشيء عكوفا اي اقام مواظبا
وكل من المجاور عنده والمعتكف مقيم مواظب يريد البلد او المكان
فعلى الاول يكون المسؤول نفس الامن وعلى الثاني يجوز ان يكون
البلد به ايضا مسؤوله ذا امن كقوله عيشة راضية او امنا اهله
كقولك ليل نايم يعني ان امنا يحتمل ان يكون من باب النسب

كلائن وتام وعيشة راضية ضمن جعل بمعنى ذات رضا لا بمعنى
مرضية اسناد المبنى للمفعول الى الفاعل وان يكون اسناد الى
المكان مجازا كما اسند الى الزمان في ليل نايم ومن كفر عطف
على من امن عطف تلقين كانه قال قل وارزق من كفر ايضا فانه
مجاب وماذكر من ان المعنى وارزق بلفظ المتكلم تقرير للمعنى
لا تقيد للفظ قال النحرير والذي تقتضيه النظر الصائب ان يكون
هذا عطفا على محذوف اى ارزق من امن ومن كفر بلفظ
الخبر واجعلني اماما وبعض ذريتي بلفظ الامر فيحصل ويكون المعطوف
والمعطوف عليه مقول واحد او مبتدا عطف على عطف والكفر
ان لم يكن سبب التمتيع دفع يرد على التاويل الثاني ان الكفر
كيف يكون سببا للتمتيع اى الزه اليه لزالمضطر في الاساس لز هذا
بهذا به قرن به والصق ومن المجاز لزه الى كذا اضطره اليه وبهذا
يظهر ان ما ذكره المص بيان اللفظ اريد به معناه الحقيقي
الواضح بلفظ اريد به معناه المجازي الخفي وقليلا نصب على
المصدر اى تمتيعا قليلا او الظرف اى زمانا قليلا قرئ بلفظ الامر
فيهما فيكون امتعه من الامتناع وفيه قال ضميره قال ابن جني حسن
اعاده قال لطول الكلام وللانتقال من دعائه قومه الى دعاء اخرين
فعلى هذا لا يكون العطف للتلقين ضم على صيغة المبني للمفعول
شغر بضم الشين اطراف الاجفان التي تنبت الشعر وبئس المصير
مؤيد لما اى من جوز عطف الانشاء للتلقين على الاخبار بلا تاويل
لان الظاهر انه عطف على ما سبق حكاية حال ماضية كانه قال
اذا كان يرفع صفة غالبة يعني انها في الاصل صفة صارت بالغلبة
من قبيل الاسماء بحيث لا يذكر له موصوف ولا تقدر من القعود
بمعنى الثبات ولعله مجاز من المقابل للقيام قال الراغب القعود
مقابل للقيام ثم جعل للثبات تفضل لاساس البيت قواعد ومنه
تعدك الله فانه مصدر بحذف الزوايد في موقع المفعول المطلق
لفعل محذوف واصله قعدتك الله تقعيدا اى سالته ان يثبتك

كما ان عمرك الله معناه عمرتك الله تعميرا بمعنى سالته ان يعمرك
فلما ضمن معنى السوال عدى الى مفعول اخر اعني اسم الله تعالى
ثم اقيم المصدر مقام الفعل مضافا الى المفعول ورفعها المراد
ان الظاهر من رفع الشيء جعله عاليا مرتفعا والاساس لا يرتفع
بل هو بحاله دفعه بوجوه ثلثة ذكر الاول بقوله ورفعها
اى دفع القواعد التي هي الاساس البناء عليها فانه اى البناء
ينقلها عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع فيوجد معنى الرفع
والثاني بقوله ويحتمل ان يراد بها اى بالقواعد ساقات البناء
بالقاف الساقات بالقاف كل صف لبن او طين فان كل ساف منها
قاعدة ما يوضع فوقه فيه مظهر وجه جمع القواعد واما وجه
جمعها على الاول فباعتبار الاجزاء كان كل جزء من الاساس اساس
ويراد برفعها بناؤها اى وضع بعضها فوق بعض والثالث بقوله
وقيل المراد دفع مكانته الخ يعني ان المراد ليس الرفع الصوري بل
المعنوي فلا حاجة الى التكلف في وجه جمع القواعد ولما كان
هذا خلاف الظاهر قال قيل وفي ابهام القواعد وبيانها تفخيم
العدول من صورة الاضافة الى قطعها ولم يرد بقوله وتبيينها
ان من تبيينيه بل هي ابتدائية في موضع الحال من القواعد واسمعيل
كان يناوله الحجارة لكنه لما كان له مدخل في البناء عطف
عليه كان تقديم القواعد على عطف اسمعيل اشارة الى هذا
انت السميع لدعائنا العليم بنياتنا فيه التسميع بدعائنا والعليم
بنياتنا ليرتبط بما قبله لكن الظاهر انهما مطلقان لا يعتبر تعلقهما
بشيء فالانسب ان يقول انت السميع فتسمع دعائنا والعليم
فتعلم نياتنا والمراد طلب الزيادة في الاخلاص والاذعان او الثبات
عليه لما ورد على ظاهر قولهما واجعلنا مسلمين لك ان طلبهما
الاسلام سواء كان بمعنى الايمان والاخلاص والاذعان
بعيد لاقتضائه الى تحصيل الحاصل دفعه بقوله والمراد الخ ووجه
الدفع ظاهر مما مر ان ما قيل هل يكون اللفظ حقيقة ام لا قلنا

ان كان المراد طلب الزيادة في الاخلاص والاذعان يكون مجازا
ان جعل مفهوم الزيادة داخلا في المعنى المستعمل فيه وحقيقة ان
جعل خارجا عنه مدلولا عليه بالقرائن لان الزيادة من جنس المزيد عليه
فلم يستعمل اللفظ في غير ما وضع له وان كان المراد طلب الثبات
عليه يكون مجازا قطعا لان الثبات على الشئ غير ذلك ولذا قال الامر
بالقيام مثلا للقايم مجازا عن طلب الدوام فان قيل حمل الكلام على طلب
الزيادة او الثبات والدوام انما يستقيم اذا حصل اصل الاختصاص
والاذعان وهو معلوم كيف وقد قال تعالى بعده اذ قال له ربه اسلم
قال اسلمت لرب العالمين قلنا التاخر في النظم لا يدل على التاخر
في الوقوع كما تقرر في موضعه كيف وقد قال المص وصاحب الكشاف
ان اذ ظرف لاصطفيناه وان جوز غيره ايضا وان التثنية من
مراتب الجمع على ما هو راى البعض ان اقل الجمع اثنان او لان في التثنية
جمع شئ الى شئ وهو معنى الجمع لغة فجازا طلاق حقيقة الجمع عليها
بهذه المناسبة اى واجعل بعض ذريتنا اشارة الى ان من للتبعيض
وان من ذريتنا في موضع المفعول الاول وانه هو المبتدا في الاصل
لكن مجئ ان من ذريتي امه بالنصب يدفع ذلك لان الآية يفسر
بعضها بعضا لانهم احق بالشفقة من ساير الخلق قال تعالى قوا انفسكم
واهليكم نارا ويجوز ان يكون من للتبيين لما كان الانسب في مثل هذا
الدعا ان لا يقتصر على البعض من الذرية جوز كون من للتبيين ولم يقطع به
لان من البيانية مع المجرور يكون ابدا من تتمة المبين بمنزلة صفة او حال
وكونه خبرا عند معهود مثل ان يكون الرجس من الاوثان بمعنى هي
الاوثان ووجه الجواز ان يكون المعنى امة مسلمة هي من ذريتنا على ان
يكون جعل متعديا الى مفعول واحد او على ان يكون امة مسلمة مفعول
جعل والواو داخلة في الاصل على امة لكن البيان قدم على المبين
وفصل به اى بالبيان بين العاطف وهو الواو والمعطوف وهو امة
مسلمة كما في قوله تعالى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن فان
تقديره ومثلهن من الارض قال ابو البقاء الواو داخل في الاصل

على امة

على امة وقوله ومن ذريتنا نعت للامة تقدم عليها وانتصب
على الحال من راى بمعنى ابصر او عرف فالمعنى بصرنا او عرفنا وقراء
ابن كثير ويعقوب ورواه السوسي عن ابن عمرو ارنا بسكون
لان الكسرة منقولة عن الهمزة الساقطة اذ اصله ارئنا كادعنا
واجيب بان الكسرة وان كانت منقولة نقلها لازم فصارت
كانها اصل في الحرف الذى نقلت اليه فجاز حذفها تخفيفا
دليل عليها خبر بعد خبر ولعلهما قالا هضما لانفسهما فانهما
معصومان عن الكباير وباجتنابها يعفى عن الصغاير فلا يبقى الا
ستعاذة على ظاهرها بل تحمل على كسر النفس انا دعوة ابى ابراهيم
والاكتفاء به لان الاصل واسمعيل تابع له وبشرى عيسى كما في
سورة الصف ومبشرا برسول ياتي بعدى اسمه احمد ورؤيا
امى هي آمنة بنت بن عبد مناف من بنى زهرة رات في المنام انها
وضعت نورا اضاءت قصور الشام من بصرى ويبلغهم ما يوحى
اليه من دلايل التوحيد والنبوة لم يحمل على ايات القرآن لئلا يتكرر
قوله ويعلمهم الكتاب من المعارف الالهية النظرية والاحكام
العملية المحكمة اى لما يريد وتمغض الناس يقال غمصته بفتح الميم
وكسرها اى احتقرته وقيل اصله نفسه على الرفع فنصب على التميز
على نحو تعريف التميز بالاضافة بالشذوذ كما جاز تعريفه
باللام الاول نحو غبن رايه اى من جهة الراى والم راسه اى
من جهة الراس والثاني نحو قول جرير هكذا وقعت العبارة في النسخ
وهو سهو من الكتاب فان الشعر للنابغة الذبياني يمدح النعمان
بن المنذر وابو قابوس لعبه وناخذ بعده بذناب عيش اجب الظهر
ليس له سنام اوله وان يهلك ابو قابوس يهلك ربيع الناس والشهر
الحرام اراد بالربيع طلب العيش وبالشهر الحرام الامن وذناب كل شئ
بكسر الذال عقبه وذناب الوادى الموضع الذى ينتهى اليه سيله
والاجب الجمل المقطوع السنام والظهر المركب ونصبه على التميز
والمعنى نبقى بعده في طرف عيش ليس لنا ولعيشنا متمسك كما ان الجمل

المقطوع السنام لاتمتنك له قال صاحب الكشف الاولى ان يكون
المعنى بتذلل عن ابذل كالجمل المقطوع السنام فان السنام يستعار في
العز حتى كانه غلب فيه على المختار اشارة الى جواز النصب على الا
ستثناء بدلا من الضمير في يرغب لانه في معنى النفي اذ التقدير لا يرغب
عن ملة الاسفيه بخلافه وبيان لذلك اى لكون المعنى لا يرغب عن ملته
الاسفيه فان قوله ولقد اصطفيناه الاية جواب قسم محذوف والواو
اعتراضيه او عاطفه والمقصود بيان ذلك على ما افاده المص بقوله
فان من كان صفوة العباد في الدنيا بان تميز منهم بالنبوة ودعوة
الخلق الى الحق وهو ماخوذ من قوله ولقد اصطفيناه في الدنيا مشهود له
بالاستقامة والصلاح يوم القيامة ماخوذ من قوله وانه في الاخرة لمن
الصالحين اما احد الصلاح فظاهر واما اخذ الاستقامة فلانها
مداره ومبناه ولا يحصل الا بها فذكره ذكرها فظهر بهذا التقدير
انه لا وجه لما قال الامام ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير ولقد
اصطفيناه في الدنيا والاخرة وانه من الصالحين اذ لا معنى للاصطفاء
في الاخرة اذ لا نبوة ولا دعوة ثمة طرف لاصطفيناه او تعليل لا يخفى
حسنهما من جهة المعنى وان لم يعتبر معهما الاستيناف الذى هو قال
اسلمت وتوسيط وانه في الاخرة لمن الصالحين عطفا لقد اصطفيناه
لا يا باه لفظا لانها تقرير وتاكيد لجملة لقد اصطفيناه لان اصطفاه
في الدنيا انما هو للنبوة وما يتعلق بصلاح الاخرة ولا حاجة الى ان
يجعل المتوسط اعتراضا او حالا مقدرة او منصوبا باضمار اذكر
استشهادا على ذكره من حاله كان ذكره في الكشاف لكن هذا الاستشهاد
لا يصح الا اذا اعتبر معه الاستيناف الذى هو قال اسلمت ولهذا
قال الكشاف قيل اذكر ذلك الوقت لتعلم الى ان قال وانه نال ما نال
بالمبادرة الى الاذعان واخلاص السر وانما لم يجعل الظرف متعلقا
بقال اسلمت على ما هو الظاهر من مثل اذ جاء زيد قام عمرو لان الانسب
ح هو العطف على انه من تتمة ومن يرغب الخ حتى دعاءه واخطر بباله
الادلة المودية الى المعرفة الداعية الى الاسلام هكذا قال صاحب الكشاف

ايفنا

ايضا وفيه اشارة الى ان قوله تعالى اسلم مجاز عن الالهام واخطار
دلائل التوحيد بباله وتمكينه من النظر فيها وان قوله عليه السلام
اسلمت مجاز عن النظر والمعرفة على منوال قوله كن فيكون والا فامر
ابراهيم عليه السلام في حال صباه باحداث الايمان والاسلام
حقيقة غير مستقيم عند الاشاعرة اذ لا تكليف على الصبى واما ما
ذكره شراح الكشاف من ان الانبيا معصومون عن الكفر
قبل البعثة وبعدها وان الوحى والاستنباء لا يتصور بان قبل
البعثة فبيان لكلامه موافقا لمذهبه فان الصبى العاقل مكلف
بالايمان عند المعتزلة بلا اشتراط مضى زمان التجربة فيكفر بمجرد
عدم التصديق بعد التميز بلا توقف على التكذيب كما تقرر في
الكتب الكلامية فلو حمل خطاب اسلم وقوله اسلمت على الحقيقة
فاما ان يكونا معاندين للاستدلال على الصانع ومعرفة الاسلام
او متاخرين عنهما بزمان لا سبيل الى الاول لان المعتزلة مصرحون
بان قوله عليه السلام لابيه آزر انى اراك وقومك في ضلال مبين
واحتجاجه على قومه المستفاد من قوله تعالى وتلك حجتنا اتيناها
ابراهيم الاية كان قبل الوحى فتعين الثانى فلزم وجود زمان
بين زمان عنه وبين احداث الاسلام فلو حملا عليه لزم الكفر
بالضرورة واما اذا حمل على الامر بالطاعة والاذعان بجزئيات
الاحكام او جعل اسلم بمعنى استقم واثبت عليه اذ اسلم نفسك
الى الله تعالى وفوض امورك اليه تعالى فجاز بالوفاق دون انهما
نزلت اى اية ومن يرغب الى الاخر لما دعى عبد الله سلام رضى الله عنه
ابنى اخيه سلمة ومهاجرا الى الاسلام فقال لهما قد علمنا
ان الله تعالى قال في التورية انى باعث من ولد اسمعيل نبيا اسمه
احمد من آمن به فقد اهتدى ورشد ومن لم يؤمن به فهو ملعون والضمير
في بها للملة فان ترك المضمر الى المظهر اعنى ابراهيم وعطف يعقوب
على ابراهيم الخ كون الضمير للملة وعطف وهى على قال له ربه اولقوله
اسلمت الخ يعطف ووصى على قال اسلمت فالمعنى قال ذلك في خونفسه

ووصى بها بنيه بما يذكرونه حكاية عن انفسهم وعلى هذا يكون
يعقوب منصوبا معطوفا على بنيه كما سيأتي على تأويل الكلمة او الجملة
فان قيل قد ثبت ان هذا القول مجاز عن النظر والمعرفة فيكون يرجع
الضمير اليه بالتأويل المذكور اجيب بان كون قال اسلمت في معنى نظر
وعرف لاينافي تكلمه بهذه الكلمة ظاهرا او في نفسه فيرجع اليها الضمير
بالتأويل المذكور ولو سلم فلا يمتنع عود الضمير الى اللفظ الحقيقي مع
الاختلاف في المعنى حقيقة ومجازا فيكون من قبيل الاستخدام لانه
نوع منه حيث لايكون الوصية الا بالقول ونظيره في جريان الخلاف
بينهما فيه قول الشاعر رجلان بسكون الجيم تخفيف رجلان من ضبة
اسم قبيلة اخبرانا انا رأينا رجلا عريانا بالكسر اي بكسر الهمزة فهو بتقدير
القول عند البصريين وبما يضمنه فعل الاخبار من معنى القول عند
الكوفيين وبنو يعقوب اثنا عشر اختلف النسخ في هذه الاسما
والصحيح ما تقرره روابين على وزن فعولين وشمعون بكسر الشين
ولاوى ويروى لبوى كانه اما لتد ويهوذا وايشاخر بكسر الهمزة وتشديد
الشين على وزن افاعل وزبولون بفتح الزاء ودان ونفتالي على وزن
نفعالي وكاد على وزن صاد واشر بكسر الشين المعجمة على وزن
ناصر دين الاسلام الذي هو صفوة الاديان فان قيل قد اشتهر
ان دين الاسلام انما يطلق على دين محمد صلى الله عليه وسلم
فما وجه التوفيق قلنا وجهه ان المراد بالاسلام التوحيد والاذعان
بالاحكام كما سيأتي وتخصيص الاطلاق بما ذكر ليس
تحقيقي بالاضافة الى دين اليهود والنصارى وسائر اهل الشرك
فان اليهود قالوا عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله لقوله
تعالى فلا تموتن الا وانتم مسلمون استدلال على حمل الدين
على دين الاسلام بقوله وانتم مسلمون ظاهره النهي عن الموت
على خلاف حال الاسلام وهو ليس بمقصود لان الموت ليس
بمقدور ومع انه كائن قطعا والمقصود هو النهي عن ان يكونوا
على تلك الحالة اذا ماتوا والامر بالثبات على الاسلام لان كلا

من النهي

من النهي عنه والمامور به مقدور فيصح النهي والامر وتغيير
العبارة حيث لم يقل لايكونوا على خلاف حال الاسلام لان
كلا من النهي عنه والمادة مقدور فيصح النهي وقت الموت
للدلالة على ان موتهم لا على الاسلام موت لا خير فيه وما النكتة
في التعبير الدلالة على كون الفعل شبيها بالنهي عنه الذي صفته
ان لايقع ولو وقع كان بمنزلة العدم ونظيره في الامر مت وانت
شهيد فان الامر بمثل هذا الفعل ينبيه على كونه بمنزلة المامور به
الذي حقه ان يقع ام منقطعة وقد تقرر انها بمعنى بل والهمزة
ومعنى الهمزة فيها ههنا الانكار والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر
اي ما كنتم حاضرين اذ حضر يعقوب الموت وقال
لبنيه ما قال فلم تدعون اليهودية عليه قال صاحب الكشاف
وقيل الخطاب لليهود لانهم كانوا يقولون ما مات نبي الا على
اليهودية ثم قال في رده الا انهم لو شهدوه وسمعوا ما قاله
لبنيه وما قالوه لظهر لهم حرصه على ملة الاسلام ولما ادعوا
عليه اليهودية فالاية منافية لقولهم كيف يقال لهم ام كنتم
شهداء والمص اختار هذا القول واجاب عن رده بما تقرر من ان
الانكار تم قوله ما تعبدون من بعدي فيكون قوله قالوا مفيد البيان
فساد ادعائهم لا داخلا في خبر الانكار ان كنتم شهداء حين
قال لبنيه ما تعبدون من بعدي وحين جرى قصة الاسلام
واليهودية وما تلونا بذلك فكيف تدعون اليهودية وان
الانبياء كانوا عليها ويعقوب وصى بها بنيه بطلان
دعواهم وتوجه الرد عليهم بقوله قالوا نعبد الهك واله ابائك
ولا يلزم من كونه استينافا ان يدخل في خبر الاستفهام لتحمل
بما ذكره فليتامل او متصلة بمحذوف عطف على منقطعة
تقديره أكنتم غائبين ايها اليهود ام كنتم شهداء
وعلى التقديرين لا وجه لادعائكم اليهودية عليه اما على الاول
فلان الغائب عن شخص كيف يعرف حاله ويجزم وعلى الثاني

فلانكم لو انكم لو كنتم حاضرين لسمعتم مقاله وعرفتم حاله
من تقديره بنيه على خلاف حال اليهودية قال صاحب الكشاف
ولكن الوجه ان يكون ام متصلة على ان تقدير قبلها محذوف كانه
قيل اتدعون على الانبياء اليهودية ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب
الموت يعني ان اوائلكم من بني اسرائيل كانوا مشاهدين له اذ اراد
حيث بنيه على التوحيد وملة الاسلام وقد علمتم ذلك فما لكم
تدعون على الانبياء ما هم منه براء وكان المص اراد الرد عليه
بان المعادلة اللازمة في ام المتصلة انما يظهر فيما ذكرته
دون ما ذكره وان تكلف شراحه في توجيهه كما لا يخفى على الناظر
فيها فان قيل لا معنى للاسلام الذي عليه يعقوب وبنوه سوى
الاذعان والقبول للاحكام والاخلاص لله تعالى ونحو ذلك
لا التصديق بنبينا صلى الله عليه وسلم فالتوحيد والاسلام
بهذا المعنى لا ينافي اليهودية فلا يلزم من ثبوتهما انتفاؤها احيب
بانه لا توحيد لهم لقولهم عزير ابن الله ولا اسلام لعنادهم واستكبارهم
وترفعهم عن قبول كثير من الاحكام سيما نبوة نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم وقيل هي ام المنقطعة ومعنى الهمزة فيها الانكار والخطاب
للمؤمنين والمعنى ما شاهدتم ذلك وانما علمتموه من الوحي هذا
مختار صاحب الكشاف وكان المص انما اورده بقيل اشارة الى
ما فيه من الضعف فان التخاطب ههنا مع اليهودية بقرينة سبب
النزول فلا يستقيم ان يخاطب به المؤمنون اذ قال لبنيه بدل
من اذ حضر بدل الاشتمال فان الاول لبيان وقت حضور الموت
والثاني لبيان وقت الايصاء ولا يجوز ان يتعلق بقالوا نعبد اذ النظم
ح يختل والربط بين اجزاء الكلام يبطل وامااذا كان للاستفهام
يسال به عن كل شيء سواء كان من العقلاء او غيرهم ما دام لم
يعرف انه من العقلاء او غيرهم فاذا عرف حصر العقلاء بمن اذا
سئل عن تعيينه اي تعيين ذلك العاقل وحصر غيرها اذا سئل عن
تعيينه ايضا وان سئل عن وصفه اي وصف ذلك العاقل استعمل فيه

ما وقيل ما زيد افقيه ام طبيب وما في الاية يجوز ان يحمل
عليه تغليبا للاب والجد على غيرهما واما ادراج الجد في الاباء
فلانه اب وان كان بالواسطة او لانه كالاب فان قيل
المشابهة طريق للتغليب كالمصاحبة على ما تقرر في موضعه
فكيف صح ذكره في مقابلته قلنا المشابهة كما هي طريق
للتغليب طريق الاستعارة ايضا فاعتبر التغليب اولا بناء
على المصاحبة والاستعارة ثانيا بناء على المشابهة عم الوصل
صنو ابيه اي مثله والصنوان نخلتان من عرق واحد هذا
الحديث مذكور في جامع الترمذي عن امير المؤمنين
علي رضي الله عنه وكما قال صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله
تعالى عنه في حق العباس رضي الله تعالى عنه حين طلب
عمر من العباس من زكوة الابل وغيرها مالا يرضى به نفسه
فاعتذر اليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال هذا بقية ابائي
يعني الذي بقي من جملة ابائي يقال بقية القوم لواحد بقي منهم
ولا يقال بقية الاب للاخ وبالجملة بقية الشيء يكون من جنسه
فللعباس شبه الابوة فوجب في مذهب المروءة اجابة ملتمسه
ما لم يخالف الشرع القويم وقرئ اله ابيك على انه جمع بالواو والنون
سقطت النون بالاضافة ومجموع الاسامي عطف بيان له ولما
تبين اصوات باكين وقد بينها بالانبا نون بنين وبكين للنساء اللواتي
اسهرن والانبياء جمع اب والالف للاشباع او على انه مفرد هو
وابراهيم وحده عطف بيان لابيك واسمعيل واسحاق عطف
على ابيك الها واحدا بدل من اله ابيك ولكون المبدل منه معرفة
وصف البدل وفائدته التصريح بالتوحيد كما هو مقتضى الكلام
المقام والتاكيد عطف على نفي التوهم وتاكيدا له ونصب عطف
على بدل على الاختصاص كانه قيل نريد باله ابائك الها واحدا
حال من فاعل نعبد وهو ظاهر او مفعول له لرجوع ضميره اليه
او منهما كما في لقيت زيدا بالتوحيد والاية راكبين ويحتمل ان يكون

اعتراضا فايدته التاكيد اى ومن حالنا انا له مسلمون مخلصون
بالتوحيد والامة فى الاصل بمعنى المقصود من ام بمعنى قصد لان
الفرق اى من تفرق منها تاتيها اى تقصدها لكل اى كل واحد اجر عمله
لا يتعداه الى اجر عمل الآخر ففيه اشارة الى ان المراد بما لها اجر مالها
وان ههنا قصر المسند على المسند اليه اى لها اجر كسبها لا اجر كسب
غيرها ولكم اجر كسبكم لا اجر كسب غيركم والمعنى ان انتسابكم
اليهم لا يوجب انتفاعكم باعمالهم بيان لوجه انتظام هذا الكلام بما قبله
من جهة المعنى وماخوذ من التعرض للكسب فى الجانبين دون النسب
كما قال عليه السلام يا بنى هاشم لا ياتينى الناس باعمالهم وتاتونى
بانسابكم قال التحرير رواية الجمهور لا ياتينى بالتخفيف فهو خبر فى
معنى النهى مثل تذهب الى فلان ويقول كذا وكذا وتاتونى منصوب
على ان الواو للصرف والنون للوقاية وحذفت نون الاعراب
اى لا يكن من الناس الاتيان من الاعمال ومنكم بالانساب واما
على رواية التشديد فهو صريح نهى وقال الامام الزيلعى فى تخريج احاديث
الكشاف لم اجده يعنى فى الروايات الضمير الغايب هكذا فى النسخ
والظاهر ضمير الغائب وهو تسامح والمعنى مقالتهم احد هذين
القولين الى آخره ففيه لف بين قولى الفريقين تعرفهم السامع كما سبق
حال من المضاف وهو الملة ولم يقل حقيقة لانه قبيل ان رحمة الله قريب
او المضاف اليه للوفاق على جواز ذلك اذا كان المضاف جزأ من
المضاف اليه او بمنزلة الجزء بحيث يصح قيامه مقامه اتبعوا ابراهيم
اذ اتبعوا ملته ورايت هندا اذا رايت وجهها بخلاف رايت غلام
هند قاعد واختلفوا فى عامل مثل هذا الحال فقيل معنى الاضافة
لما فيه من معنى الفعل المشعر به حرف كانه قيل ملة ثبت لابراهيم
حنيفا والصحيح ان عامله عامل المضاف لما بينهما من الاتحاد بالوجه
المذكور واما مثل اعجبنى ضرب زيد راكبا فلا كلام فى كلام جوازه
وكون عامله هو المضاف نفسه وهو ظاهر وما كان من المشركين
الظاهر انه عطف على الحال اعنى حنيفا ويحتمل ان يكون اعتراضا

قولوا

قولوا آمنا بالله ترك العاطف لانه بمنزلة البيان والتاكيد لقوله قل
بل ملة ابراهيم او البدل منه لانه بمعنى قولوا نتبع ملة ابراهيم والمخاطب
النبى صلى الله عليه وسلم وساير المؤمنين بدليل انه فى جواب قالوا كونوا
هودا او نصارى ولهذا قدر بل يكون بل نتبع بضمير الجماعة الخطاب بالمؤمنين
كقوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به ردّ على صاحب الكشاف
حيث جوز كون الخطاب للكافرين وغفل عن خطاب قوله تعالى فان
آمنوا بمثل ما آمنتم به وايضا يرد عليه ان قوله وما انزل علينا لا ينا
كون الخطاب للكفار وان وجهه الشراح بانه وارد على عبارة الآمر
دون المامور كانهم امروا بان يقولوا هذا المعنى على وجه يليق
بهم وهو ان يقولوا وما انزل اليكم ايها المؤمنون او يراد الاشارة
الى انهم كانهم لكونهم امة الدعوة قد انزل الكتاب اليهم ايضا
القرآن بالجر على انه بيان لما انزل قدم ذكره على ذكر ما انزل الى ابراهيم
الصحف هو ايضا مجرور بيان لما انزل وهى وان نزلت الى ابراهيم
عليه السلام لكنهم بما كانوا متعبدين اى مكلفين بتفصيلها
داخلين تحت احكامها فهى ايضا منزلة اليهم فظاهر هذا التركيب
لا يخلو عن اختلال بخلو المبتدا اعنى هى عن الخبر ولما عن الجواب
فلو حذف قوله وان وقوله فهى لكان هو الصواب وهو الحافد
وهو ولد الولد وكان الحسن والحسين وسبطى رسول الله صلى الله
عليه وسلم يريد به حفدة يعقوب فتخرج عنه اولاده او ابناؤه وذراريهم
فانهم حفدة ابراهيم واسحاق لانهم اولاد اولادهما افردهما اى التورية
والانجيل مع دخولهما فيما انزل الى الاسباط لكون موسى وعيسى
منهم بحكم ابلغ وهو الايتاء المعتبر فيه الوصول فانه ابلغ من الانزال
لانه كما مر مراد تحريك من علو الى سفل بلا اعتبار الوصول فيه
لان امرهما اى التورية والانجيل بالاضافة الى موسى وعيسى مغاير لما
سبق لان كلا منهما مستقل بالشريعة ناسخ لبعض احكام ما سبق
من الشرايع ولان النزاع وقع فيهما لان الكلام ههنا مع اليهود
والنصارى منزلا عليهم من ربهم اشارة الى ان الظرف مستقر

حال عن العايد المحذوف تقديره وما اوتيه النبيون منزلا اليهم من ربهم اقول الظاهر ان الظرف لغو ومن الابتداء غاية الانبياء كما فى قوله اتانى من ابى انس وعند فيومن بالنصب واحد لوقوعه فى سياق النفى عام فساغ ان يضاف اليه بين اعترض عليه بان مدخول بين يجب ان يكون فى بعض الجماعة ومجرد عمومه لوقوعه فى سياق النفى لا يفيد هذا المعنى اذ لا يصح ان يقال لا نفرق بين رسول من الرسل الا بتقدير عطف اى رسول وايضا قوله تعالى لستن كاحد من النساء ليس فى معنى كامرأة منهن بل كونه بمعنى الجماعة بحسب الوضع لانه اسم لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المفرد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث ويشترط ان يكون استعماله مع كلمة كل او فى كلام غير موجب نص عليه ابو على وغيره من ائمة العربية فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا من باب التعجيز والتبكيت لما كان دين الحق واحدا لا يوجد له مثل وظاهر الاية ناظر الى تجويز المثل صرفها عن الظاهر ولانه على سبيل الفرض والتقدير من باب مجارات الخصم حيث يراد تبكيته وتعجيزه كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فصار المعنى وانتم لو حصلوا دينا آخر مماثلا لدينكم فى الهداية الى المقصد فقد حصل لهم الاهتداء لان الفرض الاصلى الوصول الى المقصد باى طريق كان لكن ذلك التحصيل غير متصور اذ لا مثل لما آمن به المسلمون ولا دين كدين الاسلام فان الدين عند الله الاسلام لا غير وللايذان الى الغرض والتقدير استعمل كلمة ان كما فى قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد وثانيا بقوله وقيل الباء للآلة دون التعدية يعنى ان الباء ليس صلة امنوا بل للاستعانة وامنوا بمعنى اقصدوا الايمان الشرعى ودخلوا فيه من غير احتياج الى تقدير صلة والمعنى ان تحروا الايمان بطريق يهدى الى الحق مثل طريقكم قولا واعتقادا وعلى الوجهين ما موصولة عبارة عن الدين او الشهادة وثالثا بقوله والباء مزيدة للتاكيد كقوله جزاء سيئة بمثلها والمعنى فان امنوا بالله ايمانا مثل ايمانكم به فيكون ما مصدرية وضمير به لله ويجوز ان يكون

لجميع ما ذكر فى قوله تعالى قولوا امنا بالله الخ بتاويل المذكور او للقرآن او لمحمد عليه الصلوة والسلام ورابعا بقوله او المثل مقحم وما موصولة ويشهد له قراءة من قرأ بما امنتم به فان كل واحد من المتخالفين الى آخره بيان لوجه تسمية المخالفة بالنفاق فسيكفيكهم الله ع الضمير ان مفعول لان يقال كفاه مؤنته اى يكفيك يا محمد شر اليهود والنصارى وقد كفى باجلاء النضير وقتل قريظة وضرب الجزية على اليهود والنصارى ومعنى السين ان ذلك كائن لا محالة وان تاخر الى حين والظاهر ان الفاء فصيحة والتقدير اذا كانوا فى شقاق فسيكفيكهم وتقرير الحصر لا يخلو عن الاشارة اليه وهو السميع العليم اما من تمام الوعد الخ فى تفسير الكواشى جمع بين الوعد والوعيد حيث قال وهو السميع لاقوالهم ولدعائك العليم باحوالهم وبمرادك فيجازى كلا بما يشاء صبغة الله اى صبغنا الله صبغة اعلم ان الصبغة فعلة من صبغ كالجلسة من جلس وهى الحالة التى يقع عليها الصبغ ولها صفتان الاولى انها حلية لما قامت به وزينة له والثانية انها تزيل ضدها ويظهر فى ظاهر ما قامت به ويدخل فى باطنه ساريا فى اعماقه فبالنظر الى الصفة الاولى جاز ان يستعار لامرين لاحدهما الفطرة السليمة وهى قابلية الايمان وساير الكمالات كما قال وهى فطرة الله التى فطر الناس عليها فانها حلية الانسان بها يمتاز عن ساير الحيوان كما ان الصبغة حلية المصنوع والثانى الطريقة القويمة وهى دين الاسلام والشريعة الجامعة بين العقايد الصحيحة والاعمال الصالحة كما قال او هدينا الله تعالى هدايته وارشدنا حجته فان الحجة المستقيمة ايضا حلية الانسان بها يمتاز اهل الايمان عن اصحاب الجحيم والنيران كما ان الصبغة حلية المصنوع والاشتراك الجامع بين هذين الامرين لم يتعرض له فى الثانى وبالنظر الى الصفة الثانية جاز ان يستعار للايمان تطهيره كما قال او طهر قلوبنا بالايمان تطهيره وسماه اى سمى ما ذكر من المعانى الثلثة صبغة لانه ظهر اثره عليهم ظهور الصبغ على المصنوع هذا بالنظر

كما امنتم به قراءه صح

انواع

الى الفطرة السليمة والطريقة المستقيمة كما مر وتداخل في قلوبهم
تداخل الصبغ الثوب هذا بالنظر الى تطهير الايمان كما مر ايضا فا
الاستعارة في الصور الثلثة بالنسبة الى الصبغة اصلية والى صبغنا
الله تبعية والقرينة هي الاضافة الى الله تعالى او المشاكلة عطف
على لانه ظهر اثره وهي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته
بطريق المقال مثل تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك او الحال كما في هذا
المقام وقد يجتمعان كما اذا رايت رجلا يغرس الاشجار وقلت له
اغرس كما يغرس فلان مشيرا الى رجل يباشر الافعال الجميلة المثمرة له المدح
في العاجل والثواب في الآجل فان النصارى كانوا يغمسون اولادهم
في ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم وبه يحق اي تثبت
نصرانيتهم فامر المؤمنون بان يقولوا صبغنا الله صبغته باحد المعاني
الثلثة المذكورة ولم يصبغ صبغتكم قال صاحب الكشاف فامر
المسلمون بان يقولوا لهم قولوا آمنا وصبغنا الله بالايمان صبغة لا مثل
صبغتنا وطهرنا به تطهيرا لا مثل تطهيرنا او تقول المسلمون صبغنا الله
بالايمان صبغته ولم نصبغ صبغتكم ولما كان التاويل الاول مع انه
تكلف بحت مخالف للظاهر مبنيا على ما جوزه سابقا من كون خطاب
قولوا للكافرين وكان المصنف نفر فيما سبق لم يلتفت اليه ههنا ونصبها
على انه التذكير باعتبار الخبر مصدر مؤكد للقوله آمنا فيكون مؤكدا لنفسه
لان قوله آمنا بالله الى آخره الاية دال على ما يدل عليه صبغة الله فلهذا
حذف عامله وقيل نصبها على الاغراء اي الزموا او عليكم صبغة الله
قال به الامام الواحدي وجوزه الكسائي والسجاوندي وابو البقاء
وقيل على البدل من ملة ابراهيم قال به الاخفش والزجاج ورد هما صاحب
الكشاف واجاب المصنف عن رده كما سياتي ان شاء الله تعالى لا صبغة
احسن من صبغته اشارة الى ان الاستفهام للانكار وحاصل المعنى
ما ذكر تعريض لهم اي لا نشرك به كشرككم هذا المعنى مستفاد من تقديم
له المفيد للحصر وذلك يقتضي دخول قوله صبغة الله في مفعول قولوا فلا
يصح نصبها على الاغراء ولا البدل ويتوجه اعتراض صاحب الكشاف

على ان

على من جوزهما بان في كل منهما فصلا بين المعطوف والمعطوف عليه
اعني جملتي آمنا ونحن له عابدون بالاجنبي الذي لا يتعلق بما يتعلق به
الجملتان اذ لم يدخل الاغراء ولا البدل في خبر قولوا لان الثاني في خبر
عامل ملة ابراهيم والاول مستقل وبمنزلة البيان والتاكيد
لقوله قولوا ففي هذا فك لنظم الكلام واخراج له عن الالتيام
مع ان في الابدال شيئا آخر وهو الفصل بين البدل والمبدل منه بما لا
يتعلق بعامله وهو قولوا آمنا ولمن نصبها على الاغراء والبدل جواب
عن اعتراض الكشاف بان من نصبها على الاغراء والبدل لم يجعل عطفا
على آمنا بل له ان يضمر قولوا معطوفا على الزموا في صورة الاغراء والتقدير
الزموا صبغة الله وقولوا نحن له عابدون او على اتبعوا ملة ابراهيم
في صورة البدل والتقدير اتبعوا ملة ابراهيم اي صبغة الله وقولوا
نحن له عابدون فلا يلزم شيء من المحذورين فان قيل تقدير بل ملة
ابراهيم لم يكن اتبعوا ملته بل تكون ملته او تتبع ملته كما سبق
قلنا هذا التقدير بالنظر الى مال المعنى وحاصله فان محصل قولوا اتبع
ملة ابراهيم اتبعوا ملته بلا مرية على ان حكمته لا يجب ان يطابق محاوره
وقولوا آمنا بكم من اتبعوا جواب عما ذكر في الاعتراض ان في الابدال
شيئا آخر وهو الفصل بين البدل والمبدل منه الخ حتى لا يلزم غاية
لقوله ولمن نصبها ان يضمر الى فك النظم وسوء الترتيب كما زعم
صاحب الكشاف وقد اجاب عنه صاحب الكشف وتبعه غيره
بانه لا وجه لارتكاب الاضمار بلا دليل مع ظهور الوجه الصحيح اقول الدليل
على الاضمار السباق والسياق فان كلامهم نظيرة هذه الجملة مقول
قول المؤمنين الاولى هو له سابقا ونحن له مسلمون فانه من مقول قل مع
ان تقدير القول في القرآن اكثر من ان يحصى وهذا القدر يكفي
في تصحيح كلام صدر عن ائمة العربية كما قلنا فان قيل ففي الوجه
المختار ايضا فصل بين المعطوف والمعطوف عليه وبين المؤكد
والتاكيد بالاجنبي لان قوله فان آمنوا وقوله فسيكفيكهم الله
لا يدخل شيء منهما في حيز قولوا قلنا ما ذكر من الفاصل وان لم يتعلق

يقولوا اللفظ متعلق به معنى فلانك للنظم واصطفائه بلسان العرب
يدل على هذا قوله وما انزل الينا سابقا وحوله ومن اظلم ممن كتم
تعريضا بكتمانهم شهادة الله بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لاحقا
تحمونه اى تعتمدون عليه دونكم اشارة الى ان قوله ونحن له
مخلصون مفيد للحصر وقدم نظاير ام منقطعه والهمزة للانكار
يعنى ان على قراءة يقولون بياء الغيبة لايكون الا منقطعة لما فيه
من الاضراب عن الخطاب فى اتحاجوننا وعلى قراءة ابن عامر وحمزة والكسائى
بالتاء يحتمل ام ان يكون متصلة معادلة للهمزة فى اتحاجوننا بمعنى
اى الامرين يأتون والمراد بالاستفهام عنهما انكارهما معا بمعنى ان
كلا من الامرين منكر ينبغى ان لايقع والا فالعلم حاصل بثبوت
الامرين وان يكون منقطعة بمعنى بل اتقولون والهمزة للانكار
بالمعنى المذكور يعنى شهادة الله تعالى لابراهيم الخ يشير الى ان
الظرفين اعنى عنده ومن الله كلاهما صفة للشهادة اى شهادة
كائنة من الله بمعنى واصله كائنة عنده كتم يعنى متحققة عنده معلومة
له انه شهادة الله تعالى والمعنى لا اظلم من اهل الكتاب لانهم كتموا
هذه الشهادة على التحقيق او لا اظلم منا لو كتمنا هذه الشهادة على
سبيل العرض والتقدير فالفعل الماضى فى الاول على اصله وفيه اى فى
استعماله فى الثانى نوع تجوز كما فى قوله تعالى لئن اشركت سيقول
الذين خفوا احلامهم اى عقولهم واستمهنوها اى استضعفوها
واستحقروها من المهنة بفتح الميم بمعنى الخدمة بالتقليد للاباء هم
واليهود وساير المنكرين لتغيير القبلة من المنافقين واليهود والمشركين
قال صاحب الكشاف هم اليهود لكراهتهم التوجه الى الكعبة وانهم
لايرون النسخ وقيل المنافقون لحرصهم على الطعن والاستهزاء وقيل
المشركون والمصنف لما نظر ان اللفظ عام ولامخصص له اجراه على عمومه
وانه ايضا يرد على صاحب الكشاف انه بعد ما خصصه كان عليه ان
يخصصه بالمنافقين لقوله تعالى الا انهم هم السفهاء ولكن
لايعلمون فانه نص فى حقهم وفايدة تقديم الاخبار به على وقوعه امران

الاول

الاول توطين النفس فان وصول المكروه دفعة اشد والعلم به
قبل وقوعه ابعد من الاضطراب اذا وقع والثانى اعداد الجواب
اذ قبل الرمى تراش السهم لايختص به مكانه دون مكان اشارة
الى ان المراد بالمشرق والمغرب ما بينهما من الامكنة لاخصوصهما ليحتاج
الى ذكر وجه التخصيص بادنتام امره اى امتثاله وهو ما ترتضيه الحكمة
وتقتضيه المصلحة لم تقل ما توجبه الحكمة كما قال صاحب الكشاف
اذ لا وجوب على الله تعالى خلافا للمعتزلة من التوجه الى البيت المقدس
فى ايثار التوجيه رد على صاحب الكشاف حيث قال وهو ما توجب
الحكمة والمصلحة من توجيههم تارة الى بيت المقدس فان الظاهر
ان ضمير توجيهه للصراط لكن بيانه بقوله من توجيههم يابى هذا المعنى
لان هداية الله تعالى لمن يشاء هدايته من اهل الارض ليست
الى التوجيه الذى هو فعل الله تعالى بل الى التوجه الذى هو
فعلهم ولهذا اقول الضمير للهداية المدلول عليها بقوله يهدى
اقول يمكن توجيه التوجيه بانه مصدر من المبنى للمفعول ليستقيم
البيان وكذلك اشارة الى مفهوم الاية المتقدمة قيل ان ذلك
اشارة الى مصدر الفعل المذكور بعده لا الى جعل اخر يقصد
تشبيه هذا الجعل به على ما يتوهم من ان المعنى ومثل جعل الكعبة
قبلة جعلناكم امة وسطا واذا تحققت فالكاف مقحم اقحاما
كاللازم لايكادون يتركونه فى لغة العرب وغيرهم
اقول لعل المص انما لم يختره لما فيه مع التكلف من ارتكاب
اقحام بلا فايدة وفوات ارتباط الاية بما قبلها ~~الاوسط~~ ما اختاره
اى خيارا جمع خير وهم خلاف الاشرار سموا به لان الاطراف
يتسارع اليها الخلل والاوساط محمية محوطة او عدولا
فان الوسط عدل بين الاطراف ليس بعضها اقرب من
بعض فزكيتم اى مطهرين عن دنس الجهل والافعال الذميمة
بالعلم والعمل الصالح لما سيأتى انه استعير للخصال المحمودة
وهى لاتحصل الا بالاعمال الصالحة وهى لاتحصل الا بالعلم

بما قبلها بخلاف صح

وفائدة اعتبار التركيب بالعلم تظهر في تعليل الجعل بقوله تعالى
ليكونوا شهداء كما سيجيء تستوي اليه المساحة اي الذرع
من الجوانب في المدور ومن الطرفين في المطول الاول كالنقطة
من الدائرة والثاني كلسان الميزان من العمود ثم استعير في الشرع
ثم اطلق على المتصف بها تسمية للمحل باسم الحال مستويا فيه
الواحد والجمع والمذكر والمؤنث ولذا وقع صفة
لامة هي مؤنث لفظا وجمع معنا كساير الاسماء التي يوصف
بها اي يقع الوصف بها فانه لما كان في الاصل اسما ثم استعمل
في الوصف استوى فيه الامور المذكورة كما ان
شان الاسماء اذا وصف بها ذلك الاستواء واستدل به
على ان الاجماع حجة اذ لو كان فيما اتفقوا عليه باطل لانثلمت
اي اختلت ونقضت به عدالتهم قال المصر في المنهاج الثاني
قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا عدلهم فتجب
عصمتهم عن الخطاء قولا وفعلا صغيرة وكبيرة ويرد
عليه انا سلمنا عدالة الجميع وانه لا يصدر عنهم كبيرة ولا
صغيرة اصرارا لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عنهم خطا ادى اليه
اجتهادهم لانه ليس بعصيان لا من الكباير ولا من الصغاير بل
يكون المجتهد ماجورا وان اخطاء روي ان الامم يوم القيمة
الحديث بيان وتوضيح لقوله فتشهدون بذلك على معاصريكم الى اخره
وهذه الشهادة وان كانت لهم الخ جواب عما يقال لما
كانت شهادته عليه السلام تزكيتهم وتعديلهم كانت
شهادة لهم لا عليهم وتقريره ان الشهيد ضمن ههنا معنى الرقيب
فعدي بعلى كما ان عيسى عليه السلام وصف الرب
جل جلاله بالرقيب اولا وبالشهيد ثانيا في قوله كنت انت الرقيب
عليهم وانت على كل شيء شهيد مع اتحاد معناهما لكنه عم بعد التخصيص
نحو كنت محسنا الينا وانت محسن الى كل احد او قول نحو ان يجعل
عليكم من قبيل المشاكلة فلا يحتاج الى التكلف اي الجهة التي كنت

عليها

عليها لم يرد تفسير القبلة بالجهة بل تقدير الموصوف اعني الجهة
اشارة الى ان الموصول مع الصلة ليس بصفة للقبلة بل ثاني مفعولي
جعل والمعنى وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها في مكة
وهي الكعبة وقيل هو صفة لها والمفعول الثاني محذوف اي
ما جعلنا القبلة التي كنت عليها ما نبه لا ينسخ ابدا ورد بانه
لا قرينة عليه مع ما في حذف احد مفعولي باب علمت من الكلام
او الضعف عطف على الكعبة بينه وبينه احد الضميرين للنبي
صلى الله عليه وسلم والاخر لبيت المقدس ولا يتصور ذلك
في المدينة لانها بين مكة وبين بيت المقدس فالمخبر به على الاول
وهو كون القبلة الكعبة الجعل الناسخ حيث نسخ كون القبلة
بيت المقدس وعلى الثاني وهو كون القبلة بيت المقدس
الجعل المنسوخ بكون القبلة الكعبة والمعنى اي على الثاني ويقابله
قوله الاتي وعلى الاول معناه الا لنمتحن الناس اي اهل مكة
ومن نجد ونحوهم من العرب ونعلم من يتبعك في الصلوة اليها
اي الى قبلتك حين كانت بيت المقدس ممن يرتد عن دينك
بترك اتباعك في الصلوة الى بيت المقدس الفا لقبلة ابائه
ابرهيم واسمعيل ومن بعدهما يعني بها مكة او لنعلم الان اي اوان
تحول القبلة من بيت المقدس الى الكعبة من يتبع الرسول في ترك
التوجه الى بيت المقدس والتوجه الى الكعبة ممن لا يتبعه في ذلك
من اهل المدينة ومن نجد ونحوهم وما كان من اتباع الرسول
لعارض وهو بالنظر الى اهل مكة كون توجه الرسول صلى الله عليه
وسلم الى قبلة ابائهم وهي الكعبة وبالنظر الى اهل المدينة
كونه الى قبلة انبيائهم يزول بزوال اي زوال ذلك العارض

[illegible]
١٦٠